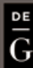
DE GRUYTER
OLDENBOURG

Viktoria Vitanova-Kerber, Helmut Zander (Hrsg.)

ANTHROPOSOPHIE-FORSCHUNG

FORSCHUNGSSTAND – PERSPEKTIVEN – LEERSTELLEN

OKKULTE MODERNE



Anthroposophieforschung

Okkulte Moderne

Beiträge zur Nichthegemonialen Innovation

Herausgegeben von
Christian Kassung,
Sylvia Paletschek,
Erhard Schüttpelz und
Helmut Zander

Band 7

Anthroposophieforschung

Forschungsstand – Perspektiven – Leerstellen

Herausgegeben von
Viktoria Vitanova-Kerber und Helmut Zander



Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.





OKKULTE
MODERNE

ISBN 978-3-11-077114-5
e-ISBN (PDF) 978-3-11-077591-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-077598-3
ISSN 2366-9179
DOI https://doi.org/10.1515/9783110775914



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2023935706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2023 Viktoria Vitanova-Kerber und Helmut Zander, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Goetheanum. PhotoJoe/iStock/Getty Images Plus
Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

A **Beiträge**

B Forschungsbibliographie

A **Beiträge**

Helmut Zander

Erforschung der Anthroposophie: Pfade, Gegenstände, Konzepte

Die wissenschaftliche Erforschung der Anthroposophie ist ein einsames Geschäft: Netzwerke, die den akademischen Standards genügen, existieren kaum. Folglich fehlen starke institutionalisierte Strukturen, in denen sich Forscherinnen und Forscher austauschen und miteinander streiten können. Zugleich ist die Anthroposophie eine faszinierende Welt – und die wohl wichtigste „esoterische" Tradition mit Wurzeln im Okkultismus der Jahrzehnte um 1900, die diese Zeit überlebt hat. Mit ihrem Anspruch, eine „wissenschaftliche" Weltanschauung und damit intellektuell satisfaktionsfähig zu sein, vor allen Dingen aber mit ihren Praxisfeldern hat sie eine immense kulturelle Bedeutung erhalten. Hier kann man, und ich erlaube mir diese persönliche Bemerkung, auf ganz wunderbare Menschen treffen, die mit hohem Engagement versuchen, mit Steiners Ideen intellektuell zu leben und die in der Praxis nicht selten ihr Leben für ihre Ideale bis an die Grenzen dessen, was Menschen leisten können, und oft darüber hinaus, einsetzen. Zugleich gibt es hoch dogmatische Anthroposophen und Anthroposophinnen, die einen mit ihrer irritationsfreien Arroganz zur Verzweiflung treiben können und von denen eine Gruppe in der Corona-Krise mit radikaler Impfverweigerung, Verschwörungserzählungen und ihren Verbindungen zu rechtsextremen Kreisen den anderen Pol des anthroposophischen Spektrums dokumentiert haben. An der Relevanz der Anthroposophie im Guten wie im Schlechten kann jedenfalls aus unserer Sicht kein Zweifel bestehen.

Vor diesem Hintergrund haben wir am 18. und 19. Oktober 2019 an der Universität Fribourg ein Forschungsatelier veranstaltet, um auszutesten, ob es möglich ist, einen Überblick über den Stand der Forschung zu geben. Das Ergebnis ist der hier vorliegende Band, der durch das Coronagewitter und ein extrem langes peer-review Verfahren erst 2023 erscheint und von dem wir hoffen, dass er eine erste Abhilfe schafft. Wir versuchen im ersten Teil, den Forschungsstand in einigen Bereichen zu kartieren und Anregungen für die weitere Arbeit zu geben; der zweite Teil enthält bibliographische Stichworte mit wichtiger Literatur zur weiteren Forschung.

Bei dem Stichwort Einsamkeit wird jeder, der sich einmal mit der Anthroposophie und ihrer Geschichte beschäftigt hat, möglicherweise auf die umfangreiche Literatur verweisen, die es dazu und zu Rudolf Steiner sowie zur anthroposophischen Praxis gibt. Aber diese stammt weitgehend von Anthroposophen und Anthroposophinnen, die in der Regel die Standards wissenschaftlicher Arbeit nicht anlegen: insbesondere die methodisch reflektierte Aufarbeitung der Materialien, etwa mit der

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-001

historisch-kritischen Quellenanalyse oder ethnologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden. Andere Zugänge sind im Prinzip nicht zu kritisieren, denn es gibt kein Monopol auf die Definition eines Wissenschaftsbegriffs. Aber letztlich haben Anthroposophen und Anthroposophinnen meist schlicht andere Interessen: Im Vordergrund stehen Fragen der sinnvollen Lebensführung und der weltanschaulichen Deutung von Kosmos, Mensch und Gesellschaft. Diese Literatur hat ihr ganz eigenes Recht, gehört aber nicht in eine universitäre Forschung, die sich nach anderen Kriterien definiert und die, wie insbesondere die Religionswissenschaft, für die Methodenreflexion zu den konstitutiven Standards gehört und die zumindest intentional normative Deutungen ausschließt. Unabhängig davon sind diese Veröffentlichungen in der Erhebung von Quellen häufig von unersetzlichem Wert, auch für die wissenschaftliche Arbeit. Natürlich gibt es Anthroposoph·inn·en, die relevante Beiträge zur Forschung geliefert haben und auf dem „Klavier der Wissenschaft" spielen. Und so hatten wir etwa Robin Schmidt, der wichtige Beiträge zur Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft verfasst hat, eingeladen, oder David Marc Hoffmann, dessen Dissertation über Steiner und Nietzsche weiterhin ein Standardwerk ist und der inzwischen die Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung in Dornach leitet; beide mussten aus terminlichen Gründen absagen.

Inzwischen wirft das Jahr 2025 mit Steiners hundertstem Todestag seine Schatten voraus. Für viele Bereiche, insbesondere für die Praxisfelder, erscheinen anthroposophische Publikationen oder sind dazu angekündigt, die Gesamtausgabe von Steiners Werken soll dann vorliegen, Martina Sams Steinerbiographie dürfte bis dahin weit gediehen sein. Augenscheinlich sucht man eine stärkere Mitsprache in der Auseinandersetzung über Steiners Werk, vielleicht auch die Deutungshoheit. Im Kontext dieser Debatten deutet sich eine fundamentale Auseinandersetzung an, die aber mit einer gewissen Regelmäßigkeit aufpoppt. Mehr oder weniger deutlich wird von Anthroposoph·inn·en der Anspruch artikuliert, Steiner, seine Weltanschauung und die anthroposophische Praxis ließen sich angemessen nur mit einer alternativen Wissenschaft(stheorie) analysieren. Dabei geht es letztlich um den epistemologischen Status von Steiners „höherer Erkenntnis", die dann nicht mehr nur das Objekt wissenschaftlicher Forschung wäre. Diese Auseinandersetzung ist intrikat, auch deshalb, weil die weltanschaulichen, spirituellen Interessen nicht immer offengelegt werden.[1]

---

1 Exemplarisch stehen für dieses Problemfeld die expliziten oder impliziten weltanschaulichen Begründungsmuster in den Dissertationen von Reinhold Johann Fäth (s. u. Anm. 54) und Christian Clement (s. u. S. 10f. und Anm. 62). Fäth changiert zwischen konfessorisch lesbaren und intentional neutralen Bezugnahmen auf Steiner; Clement legt diesen Hintergrund offen, ohne dabei die epistemologischen Implikate zum Thema zu machen.

Die in dieser Einleitung zusammengetragenen Informationen sollen einige Ergebnisse der bisherigen Forschung präsentieren, aber dieser Text funktioniert zugleich wie ein Vergrößerungsspiegel, der in den jeweiligen Themengebieten die weißen Felder unerforschter Untiefen sichtbar macht. Auf besonders markante Lücken verweise ich explizit, aber diese sind nur die Spitzen vieler Eisberge. Vollständigkeit ist weder im Blick auf die schon bearbeiteten Gegenstände noch in der Anzeige von Forschungslücken angezielt. bei den Publikationen sind insbesondere Monographien berücksichtigt, Texte, die seit 2007 erschienen sind, sind bevorzugt aufgenommen,[2] anthroposophische Literatur fehlt aufgrund ihrer häufigen Distanz zu den Standards universitärer Forschung weitgehend.

1 Forschungsgeschichte

Die Erforschung der Anthroposophie begann im Umfeld der evangelischen Theologie. Nach dem Ersten Weltkrieg, als die Texte Steiners vielfach nicht zugänglich waren, versuchten Theologen, die Anthroposophie zu verstehen. Dabei sind unter anderem zwei Publikationen entstanden, die zwar die Patina einer zehnjährigen Geschichte angesetzt haben, aber als erste Sichtungen Pionierarbeiten waren. Kurt Leese (1887–1965), von Hause aus evangelischer Theologe, der sich gleichwohl von seiner Kirche distanzierte, dem Nationalsozialismus näher trat und dem die Lehrbefugnis entzogen wurde, legte 1918 eine Analyse der Anthroposophie unter dem Titel *Theosophie* vor, zwei Jahre später folgte von Johannes Frohnmeyer (1850–1921), Missionar der Baseler Mission, *Die theosophische Bewegung*, mit einem besonderen Augenmerk auf die Verbindungen nach Asien, 1923 schließlich *Anthroposophische Schau und religiöser Glaube* von Heinrich Frick (1893–1952), systematischer Theologe, aktiver Nationalsozialist und 1947 Rektor der Universität Marburg mit einer Gesamtdeutung von

2 Zu den meisten Themen, die im folgenden diskutiert werden, ist die vor 2007 erschienene Literatur verzeichnet bei Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945 ([1]2007), 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [3]2008. – Auf Literatur, die in den Forschungsbibliographien genannt ist (s. u. S. 257 ff.), verweise ich nur ausnahmsweise. – Meine eigenen Publikationen nenne ich in einem Ausmaß, in dem sich ein Autor eigentlich nicht selbst präsentieren sollte; aber ich hoffe, dass die sachliche Rechtfertigung deutlich wird. – Auf insbesondere aktuelle Literatur mit anthroposophischem Hintergrund habe ich teilweise auch dann verwiesen, wenn sie nicht im engeren Sinn wissenschaftlich ausgerichtet ist, weil sie für aktuelle Debatten gleichwohl hilfreich ist. – Ich danke den Beiträgern und Beiträgerinnen dieses Bandes für Hilfe und Kritik bei dieser Einleitung.

Steiners Weltanschauung.[3] Diese Literatur war der Auftakt einer bis heute andauernden Auseinandersetzung mit Rudolf Steiner und der Anthroposophie vor allem in der evangelischen Theologie.[4]

Die erste wichtige, historisch-kritisch arbeitende Studie stammt ebenfalls aus den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg. 1922 veröffentlichte Jakob Wilhelm Hauer, protestantischer Theologe, berühmter Indologe und später als Nationalsozialist Verfolger der Anthroposophie, eine schmale Aufsatzsammlung mit dem Titel *Wesen und Werden der Anthroposophie*,[5] in der er nachwies, dass und wie Steiner theosophische Literatur verarbeitet hatte, ohne diese Beziehung zur Gänze offenzulegen, und dass er seine Publikationen tiefgreifend überarbeitet hatte, ohne die teilweise weitreichenden Konsequenzen einzugestehen. Hauers wegweisende Publikation blieb allerdings ohne unmittelbare Nachfolge.

Wichtige Beiträge von Anthroposoph·inn·en entstammen dem Bemühen, Informationen über Steiners Leben von Zeitgenossen, die ihn noch gekannt hatten, zu sammeln. So hat Emil Bock Material zu Steiners Leben zusammengetragen, das heute ohne ihn unerreichbar wäre.[6] Ein Meilenstein für die Erforschung der Anthroposophie ist die Rudolf Steiner-Gesamtausgabe, die seit Mitte der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts erscheint und in der nicht nur veröffentlichte Texte publiziert, son-

---

3 Leese, Kurt: Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart (1918), Berlin: Furche-Verlag ^{2}1921; Frohnmeyer, Johannes Leonhard: Die theosophische Bewegung. Ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung, Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung 1920; Frick, Heinrich: Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. Eine vergleichende Erörterung, Stuttgart: Strecker und Schröder 1923.

4 Die umfangreiche, meist kontrovers theologisch ausgerichtete Literatur bis in die 1950er Jahre ist zusammengestellt bei Stieglitz, Klaus von: Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt, Grenzen, Witten a. d. Ruhr: Luther-Verlag 1955, v. a. 335–342. Von Stieglitz, evangelischer Pfarrer und lange Superintendent in Dortmund, hat mit seinem Werk den ersten großen Versuch vorgelegt, Steiners Vorstellungen über Christus und das Christentum zu systematisieren. Ein Überblick über Veröffentlichungen zu Beginn der 1990er Jahre mit einem in der Regel theologischen Interesse bei Zander, Helmut: Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum, in: Theologische Revue 90/1994, 445–454 und 92/1996, 361–372. In dieses Feld gehört auch die Literatur zur Bestimmung des Verhältnisses von Anthroposophie und Christentum mit Blick auf die Christengemeinschaft, etwa: Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft. Beiträge zur Diskussion, hg. v. Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, Filderstadt: Markstein 2004; dazu: Zander, Helmut: Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis? Überlegungen zur gegenwärtigen Situation ihres Dialoges anlässlich der Studie „Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft“, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 56/2005, 116–119.

5 Hauer, Jakob Wilhelm: Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik. Vier Vorträge, Stuttgart: Kohlhammer 1922.

6 Bock, Emil: Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk, Stuttgart: Freies Geistesleben 1961.

dern auch seine Vorträge zugänglich gemacht werden. Und das hieß und heißt: Stenogramme entschlüsseln, Klarschriften kontrollieren und Entscheidungen über die Textgestalt treffen, um so diese mündlichen Äußerungen überhaupt erst lesbar zu machen.[7] Die etwa 400 Bände der Gesamtausgabe legen Zeugnis von dieser Tätigkeit ab, bei denen man fast vollständig auf die Arbeit der hochspezialisierten Fachleute in der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung angewiesen ist. Mit der Übernahme der Verantwortung für die Gesamtausgabe durch David Marc Hoffmann (s. u.) ist die Nachvollziehbarkeit editorischer Entscheidungen für die gedruckten Textfassungen massiv erhöht worden. Aber die Gesamtausgabe weist für die wissenschaftliche Nutzung zugleich große Probleme auf, weil sie eine Leseausgabe für Anthroposoph·inn·en ist, deren Interessen sich mit denjenigen einer kritischen Edition nicht deckten, und weil es massive Eingriffe mit weltanschaulichen Interessen in den Text gab, die teilweise noch von Steiner selbst angeordnet worden waren oder gerechtfertigt wurden und in denen die Perspektiven des späten Steiner sowie der Herausgeber·innen in eine Druckversion projiziert wurden (etwa mit dem Austausch des Begriffs „Theosophie“ durch „Anthroposophie“).

Zu dieser aufopferungsvollen Ameisenarbeit, überhaupt zu sichten, was über Steiner als Grundlagenwissen und an Veränderungen vorhanden ist, gehört auch die Chronologie von Steiners Leben, die 1988 der Waldorflehrer Christoph Lindenberg vorgelegt hat.[8] Sie gehört zu einer Reihe von Publikationen Ende der achtziger Jahre, in denen sich Anthroposophen unter Einbeziehung auch kritischer Perspektiven mit der Geschichte der Anthroposophie beschäftigten.[9]

Ein Einschnitt in der Forschung bedeutete eine Publikation, die ich nur schwer diskutieren kann, weil es meine eigene ist. Mein Versuch in *Anthroposophie in Deutschland*, die Geschichte von Steiners Vorstellungen und die frühe Geschichte der Anthroposophie bis etwa 1945 mithilfe einer historisch-kritischen Perspektive zu verstehen, erschien .[10] Im Rückblick wird deutlicher, dass eine sol-

---

7 S. etwa Archivmagazin. Beiträge aus dem Rudolf-Steiner-Archiv, hg. v. der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Basel: Rudolf-Steiner-Verlag 2012 ff.: Nr. 5: Die Rudolf Steiner Gesamtausgabe: Aktueller Stand und Abschlussplanung (2016); Nr. 6: Zur Qualität der stenographischen Mitschriften von Rudolf Steiners Vorträgen (2017).

8 Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861–1925 ([1]1988), Stuttgart: Freies Geistesleben (durchgesehene Aufl.) 2010.

9 Dazu gehören auch Publikationen aus dem Umkreis der „Forschungsstelle Kulturimpuls“, etwa von Bodo von Plato und Robin Schmidt (s. u.) oder von Uwe Werner.

10 Nach 15 Jahren hat diese Arbeit natürlich Patina angesetzt, etwa hinsichtlich der Diskussion um die Bestimmung des Begriffs Esoterik und der Kontextkenntnisse, zu vielen anthroposophischen Themen existieren inzwischen weiterführende oder korrigierende Studien (aber zu der Mehrzahl der Themen auch nicht). Derartige Weiterführungen und Korrekturen dokumentiert dieser Band an vielen Stellen – es bräuchte davon allerdings noch viel mehr.

che Arbeit „in der Luft lag“. Im gleichen Jahr erschien auch die erste empirische Untersuchung zu den Waldorfschulen,[11] nachdem die inneranthroposophische Aufarbeitung unter dem Druck inneranthroposophischer Hardliner weitreichend blockiert war.[12] Die Besprechungen meiner Überlegungen dürften in dreistelliger Zahl vorliegen. Neue Forschungen zu diesem Buch und Revisionen gibt es zu mehreren Aspekten (insbesondere: frühe Philosophie, Rassentheorie), von erweiterten Perspektiven wird in diesem Band immer wieder die Rede sein. Die vielfältige Kritik von anthroposophischer Seite hat zu Recht Fehler richtiggestellt, aber diese Auseinandersetzung war immer auch der Versuch, abweichende Deutungen als Fehler zu interpretieren.[13] Von mir sind weitere Publikationen und regelmäßige Rezensionen in den folgenden Jahren erschienen.[14]

Seitdem gibt es zwei Wendungen, die das Forschungsfeld tiefgreifend verändert haben. Die erste ist die Öffnung des Archivs der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, die nach der Übernahme der Leitung durch David Marc Hoffmann 2012 erfolgte. Die zuvor weitgehend sekretierten Bestände sind nun der Öffentlichkeit zugänglich, und dies verändert – man darf das wohl ohne Übertreibung sagen – alles, dies ist eine Zeitenwende; zu hoffen ist, dass es bei dieser offenen Politik bleibt. In Verbindung

---

11 Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2007.

12 Bezeichnend der Umgang mit Lindenberg, Christoph: Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum ([1]1970), Stuttgart [2]1995; dazu Zander: Anthroposophie in Deutschland, 783.

13 Die schwer überschaubare Zahl von Reaktionen aus dem anthroposophischen Milieu führt in eine eigene Welt. Hier geht es implizit oder explizit oft um die Frage, ob die historisch-kritische Methode nicht unangemessen für Steiners übersinnliche Einsichten sei – aber diese sind nicht Gegenstand eines wissenschaftlichen Zugriffs. Der dabei erhobene Anspruch auf eine „alternative“ Wissenschaft führt allerdings meist aus dem Konsens der akademischen Wissenschaft heraus, insbesondere wenn die Einbeziehung des Forschungsstandes und methodische Reflexion fehlen oder marginalisiert sind. Wichtig ist auch die Korrektur von Fehlern, die sich aufgrund der intimen Detailkenntnis von Anthroposoph·inn·en in vielen anthroposophischen Publikationen finden, ich verweise insbesondere auf die kenntnisreichen Arbeiten von Martina Sam und Roland Halfen. Es handelt sich allerdings fast immer um Mischungen aus sachlichen Richtigstellungen und alternativen Interpretationen, die als Fakten verstanden werden. Ich nenne von Werken, in denen methodisch begründete und wichtige Kritik auf der einen Seite und die Ablehnung von als falsch betrachteten Deutungen auf der anderen Seite eine kaum trennbare Meldung eingegangen sind: Osterrieder, Markus: Welt im Umbruch. Nationalitätenfrage, Ordnungspläne und Rudolf Steiners Haltung im Ersten Weltkrieg, Stuttgart: Freies Geistesleben 2014; Sam, Martina Maria: Rudolph Steiner. Kindheit und Jugend, 1861–1884, Dornach: Verlag am Goetheanum 2018; dies.: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021; Roland Halfens „close reading“.

14 Publikationsliste und die pdf-Dateien der meisten Aufsätze und Buchbesprechungen unter https://www.unifr.ch/screl/de/pub/ (11.3.2023).

damit wurde die Konzeption der Gesamtausgabe überarbeitet, in der nun Eingriffe und Überarbeitungen durch die Herausgeber·innen indiziert werden. Auch dies ist von elementarer Bedeutung für die weitere Forschung. Bis 2025 soll die Gesamtausgabe vollständig vorliegen, insgesamt fehlen (Stand 2022) noch etwa zwei Dutzend Bände, darunter höchst ambitioniert, eine Ausgabe der Briefe Steiners, wohl auch mit den zugehörigen Korrespondenzbriefen. Letztlich ist das, was im letzten Jahrzehnt an editorischer Arbeit geleistet wurde, eine gigantische Arbeit, der ich hohen Respekt zolle.

Möglicherweise ist dieses ambitionierte Ziel, bis 2025, bis zum 100. Todestag Steiners, die Gesamtausgabe abzuschließen, ein Grund für die weitgehend fehlende Zusammenarbeit mit Forscher·inne·n jenseits des Dornacher Hügels – und damit steht man vor einem aus universitärer Perspektive sehr kritischen Punkt. Jedenfalls entsteht die Gesamtausgabe im Moment wie auf einem einsamen Archipel. Eine Folge ist eine häufig, manchmal weitgehend fehlende Einbeziehung insbesondere unseres Wissens über die gesellschaftlichen Kontexte Rudolf Steiners und der Anthroposophie, eine andere sind die schwachen Debatten über die weltanschaulichen Interpretationsvorgaben der Edition. Kann man diese konzentrierte Einsamkeit aus pragmatischen Gründen noch nachvollziehen, so muss man für die wissenschaftliche Abschottung kein Verständnis haben. Auch die jüngeren Bände der Gesamtausgabe sowie das *Archivmagazin* verzichten zu häufig auf die Einbeziehung wissenschaftlicher Literatur, nicht zuletzt auf solche, die sich auch kritisch mit Steiners Leben und seinen Kontexten auseinandersetzt. Publikationen, die in der oder im Umfeld der Nachlassverwaltung entstehen, sind deshalb von einer wissenschaftlichen Ambivalenz gekennzeichnet, aber letztlich trifft diese kommunikative Isolation für viele Publikationen aus dem anthroposophischen Milieu zu,[15] die damit in vielen Fällen die Anschlussfähigkeit an wissen-

15 Dazu nur zwei Beispiele: Martina Sams Zusammenstellung der Bibliothek Rudolf Steiners, soweit sie in Dornach erhalten blieb, ist eine sorgfältig gearbeitetes, ganz exzellente Grundlagenforschung, welche ein Referenzwerk für jede weitere Beschäftigung mit Steiners intellektuellem Lebenswerk bildet (Sam, Martina Maria: Rudolf Steiners Bibliothek. Verzeichnis einer Büchersammlung, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2019). Hingegen sind ihre Überlegungen zum Leben Steiners in einem irritierenden Ausmaß von weltanschaulichen Vorgaben unter Vernachlässigung wissenschaftlicher Literatur geprägt (dies.: Rudolph Steiner. Kindheit und Jugend, 1861–1884, Dornach: Verlag am Goetheanum 2018; dies.: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021).

In der Publikation Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, hg. v. Jost Schieren, Frankfurt am Main: Info3 2022, entstanden aus einer Ringvorlesung an der anthroposophischen Alanus-Hochschule in Alfter, schreiben fast ausschließlich Autoren mit anthroposophischem Hintergrund und meist sehr begrenzter Einbeziehung von nicht-anthroposophischer Literatur. In manchen Beiträgen beschränkt sich die Sekundärliteratur auf Veröffentlichungen des jeweiligen Autors.

schaftliche Debatten oder ihre Wissenschaftlichkeit überhaupt verspielen. Eine Interpretationshegemonie erreicht man damit allenfalls im anthroposophischen Milieu. Aber dies aber dies bedeutet letztlich, sich momentan in einer Interpretationsblase einzubunkern und außerhalb der universitären *scientific community* zu platzieren – für eine Weltanschauungsgemeinschaft, die sich zugleich einen Wissenschaftsanspruch, eine prekäre Entscheidung.

Die zweite Veränderung ist die Herausgabe wichtiger Schriften Steiners in einer kritischen Edition durch Christian Clement seit 2013.[16] Sie bietet einen verlässlichen Text von Steiners Bearbeitungen seiner Schriften und in den Stellenkommentaren vieler Bände ein schier unglaublich reiches Material. Allerdings unterliegen den Texten Clements, der sich in älteren Publikationen tief von Steiners Denken verbunden zeigt (s. u.), dezidierte Deutungsinteressen, insbesondere in den Einleitungen, aber auch in den Kommentaren: Er beansprucht, Steiner als Philosophen zu deuten, der seine philosophischen Ansprüche in seiner theosophischen Zeit durchgehalten habe;[17] darüber hinaus habe ich auch den Eindruck gewonnen, dass er die Plausibilität von Steiners spirituellen Ansprüchen sichtbar machen möchte (s. dazu unten, Kap. 2). Seit 2020 (bis 2023) gab Clement überdies zusammen mit Hartmut Traub die Zeitschrift *Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung* heraus.[18] Hier finden sich wissenschaftlich ambitionierte Texte neben solchen (vor allem) von Anthroposophinnen und Anthroposophen, die unter Einbeziehung anthroposophischer Deutungen weltanschauliche Ziele verfolgen.[19] Seit 2023 wird die Zeitschrift durch Mittel, in dessen Hintergrund das *Institut für*

---

16 Steiner, Rudolf: Schriften. Kritische Ausgabe, hg. und kommentiert von Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013ff. Eine Darstellung der Konzeption und seine faire Auseinandersetzung mit der Kritik in: Clement, Christian: A New Paradigm in the Academic Study of Anthroposophy?, in: Steiner Studies, 14.4.2021, https://steiner-studies.org/articles/10.12857/STS.951000140-5/.

17 Meine Besprechungen aller bislang erschienen Bände unter https://www.unifr.ch/screl/de/pub/ (11.3.2023), darunter bes. Rudolf Steiner, Schriften zur Anthropologie. Theosophie – Anthroposophie. Ein Fragment (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 6), hg. und kommentiert von Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 111/2017, 463–468.

18 Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung / International Journal for Critical Steiner Research; https://steiner-studies.org [13.6.2022].

19 Vgl. für diese weltanschaulich eingefärbten Beiträge exemplarisch zwei Artikel. (a) Code, Jonathan Michael: Considering Waldorf Education's Contributions to Global Citizenship Education, in: Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung 2020; DOI: http://doi.org/10.12857/STS.951000140-2. Code schreibt: „Periodically these accusations [of racism, hz] show up in articles in the press, which invariably demonstrate a lack of rigorous engagement with either theoretical foundations of WE [Waldorf Education] or with existing responses to such accusations.“ Entsprechende Vorwürfe seien „unfounded“. Code schreibt ohne jegliche Auseinandersetzung mit der

Bildung und gesellschaftliche Innovation steht, finanziert, das ein An-Institut der anthroposophischen Alanus-Hochschule ist und seinen Sitz in einem Haus anthroposophischer Einrichtungen in Bonn hat; dessen Leiter Marcelo da Veiga ist seitdem Mitherausgeber der *Steiner Studies*. Auch im Beirat sind Anthroposophen vertreten.

Das größte Defizit für die Forschung ist der fehlende Überblick über die archivalischen Bestände und die Sammlungen, die es insgesamt zu Steiner und der Anthroposophie gibt. Mehrere Sammlungen in Dornach sind nur teilweise zugänglich und in ihren Beständen für Außenstehende kaum zu durchschauen. Neben der Nachlassverwaltung existieren das Archiv der Anthroposophischen Gesellschaft im Goetheanum, die Nachlässe von Albert Steffen, Ita Wegman oder Herbert Witzenmann sowie die Unterlagen zur Geschichte der Anthroposophie nach Steiners Tod in der Forschungsstelle Kulturimpuls. Hingegen sind die Unterlagen in anderen Institutionen, etwa in anthroposophischen Zweigen, Unternehmen oder die Bestände in staatlichen oder privaten Archiven nicht einmal andeutungsweise erfasst.

Mit dem Blick auf einige strukturelle Tendenzen der gegenwärtigen Forschung, von denen im folgenden im Detail die Rede sein wird, schließe ich dieses erste Kapitel ab. Aktuell gibt es Tendenzen, Steiner über eine Interpretation als Philosoph unter Marginalisierung seiner theosophischen Überzeugungen stärker anschlussfähig zu machen, insbesondere, aber nicht nur, bei anthroposophischen Autoren. – Sodann: Unter Anthroposophinnen und Anthroposophen wächst der Anspruch, in den wissenschaftlichen Deutungsdebatten um das Werk Steiners eine stärkere Position zu gewinnen; auffällig ist dabei, dass man oft, vielleicht sogar in der Regel, nicht-anthroposophische Literatur nicht einbezieht. – Weiterhin: Es gibt ein Dauerproblem mit englischsprachiger Literatur, die häufig ein exterritoriales Gelände ist, weil sie deutschsprachige Literatur, ohne die es einfach nicht geht, sei es im Blick auf Steiners Werke oder wissenschaftliche Debatte, übergeht und in den Referenzen respektive Zitaten die Frage aufwerfen, wie weit man diese Texte verstanden hat. Die Übersetzung von Texten Steiners ins Englische, von denen es sehr viele gibt, bilden ein eigenes Problem, das überhaupt nicht im Fokus der Forschung ist. Eine stichprobenhafte Überprüfungen fördert nachgerade abenteuerliche Übersetzungsinterpretationen zu-

---

vorliegenden Literatur, beschränkt sich auf anthroposophische Publikationen und befreit Steiner von jeglicher Verantwortung.

(b) Kiersch, Johannes: Über den Begriff der Bewusstseinsseele bei Rudolf Steiner, in: Steiner-Studies 2021; DOI: http://doi.org/10.12857/STS.951000240-7. Er versucht mit berechtigter Kritik an der vorliegenden Forschung die Bedeutung der Rezeption der Theosophie in Steiners Anthropologie nach 1900 zu relativieren, indem er dessen Konzept der „Bewusstseinsseele" in der aristotelischen Tradition verankert. Dieser heuristisch interessante Gedanke („Steiner gehört zu diesem Traditionsstrom", so Kiersch) wird allerdings weder mit einer Interpretation aristotelischer Texte noch der aristotelischen Rezeptionstradition in der okzidentalen/europäischen Philosophie Tradition belegt.

tage. Und weil also ohne die Kenntnisse des Deutschen seriöse Anthroposophieforschung nicht möglich ist, erscheint dieser Band auf Deutsch – in der Hoffnung, dass sich dies bald ändern könne.

2 Forschungsgegenstände

Der „geborene“ Gegenstand der Erforschung der Anthroposophie ist natürlich die Biographie Rudolf Steiners. Die große Zahl von Darstellungen aus anthroposophischen Federn sind letztlich fast allesamt Versuche, einen großen Eingeweihten oder zumindest bedeutenden Lehrer und Sinnstifter zu verstehen. Darin finden sich viele Einsichten und materiale Trouvaillen, aber wissenschaftlichen Standards genügen sie in der Regel nicht – und wollen dies auch nicht. Die erste umfassende Biographie publizierte 1982 Gerhard Wehr, ein lutherischer Theologe mit dem Interesse an Mystik und einem offenen Herzen für Traditionen am Rande oder im Konflikt mit dem hegemonialen Christentum.[20] Er hat das biographische Material kritisch gesichtet, bei hoher Wertschätzung von Steiner als spiritueller Persönlichkeit. Christoph Lindenbergs zweibändige Steiner-Biographie aus dem Jahr 1997 ist eine bis heute unverzichtbare Publikation, allerdings markant von anthroposophischen Interessen geprägt.[21] Sie zeigen sich etwa in der Deutung der Theosophie, deren Bedeutung abgewertet wird, manche Themen (Esoterische Schule, Freimaurerei) sind nur gestreift, und überhaupt werden viele kulturelle Verknüpfungen und Abhängigkeiten Steiners zugunsten seiner Autonomie marginalisiert. Dass viele Kapitel zu den letzten Lebensjahren Steiners Lücken aufweisen, lag wohl auch am schlechten Gesundheitszustand Lindenbergs. 2011 erschien meine eigene Steiner-Biographie,[22] mit einer historisch-kritischen Analyse der Quellen und einen Schwerpunkt auf der Kontextualisierung von Steiners Denken (und die ich, wenn ich dies sagen darf, für meine weiterhin anregendste Publikation im Feld der Anthroposophie-Forschung halte). Augenblicklich erscheint eine weitere Biographie Steiners von Martina Sam, die im Umfang die vorliegenden übertreffen wird.[23]

---

20 Wehr, Gerhard: Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls München: Kösel ([1]1982), [2]1987, Freiburg i. Br.: Aurum [1]1982, München: Kösel [2]1987.

21 Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Biographie, 2 Bde., Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1997.

22 Zander, Helmut: Rudolf Steiner. Die Biographie ([1]2011), München: Piper [3]2016.

23 Bisher erschienen: Sam, Martina Maria: Rudolph Steiner. Kindheit und Jugend, 1861–1884, Dornach: Verlag am Goetheanum 2018; dies.: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021; s. dazu in der Forschungsbibliographie S. 314.

Die Defizite in der Erforschung von Steiners Leben sind aber weiterhin groß und – natürlich – wachsen sie mit der weiteren Forschung. Eine beträchtliche Lücke liegt in der kontextualisierenden Analyse von Steiners Texten, insbesondere seiner Vorträge, deren Zahl sich auf etwa 6000 belaufen dürfte und die geschätzt 90 Prozent der Texte in der Gesamtausgabe ausmachen. Wer waren Steiners Hörer·innen respektive Leser·innen? In welche konkrete Situation hinein hat Steiner gesprochen? Welche Themen und Probleme standen im Hintergrund, seien sie expliziert oder nur angedeutet oder gar nicht erwähnt? Welche Veränderungen nahm Steiner vor, wenn er das gleiche Thema in neuen Situationen (etwa öffentlich oder im Arkankreis) oder vor unterschiedlichem Publikum oder mit zeitlichem Abstand behandelte? Angesichts des bislang weitgehenden Fehlens derartiger Untersuchungen, kann man die Praxis, Zitate aus beliebigen Vorträgen Steiners mit möglicherweise unklarer Verlässlichkeit für ein Thema zusammenzuklauben, für die vergangene Forschung verstehen. Anthroposoph·inn·en hatten ein solches Vorgehen durch Sammlungen einschlägiger Stellen befördert,[24] und viele Forscher·innen – auch ich allzu oft – waren ihnen gefolgt. Eine derartige kontextfreie Steiner-Lektüre sollte aber langsam an ihr Ende kommen.

Hinsichtlich Steiners Leben fehlen für fast alle Lebensphasen Detailstudien. Diese Leerstellen sind mit den inzwischen vorliegenden Biographien nicht gefüllt worden, vielmehr wurden sie dadurch oft erst sichtbar. Immerhin, um mit einer Ausnahme zu beginnen, wir besitzen hinsichtlich der philosophischen Ambitionen Steiners durch die Arbeit von Hartmut Traub (2011) neue Erkenntnisse über die Rolle Johann Gottlieb Fichtes und überhaupt über den Kontext von Steiners philosophischen Denkbewegungen.[25] Traub hat zudem auf die möglicherweise wichtige Rolle von dessen Sohn Immanuel Hermann verwiesen, womit das Fass geöffnet ist, welche Philosophen aus der „zweiten Reihe“ für Steiner wichtig wurden. Die Beziehung Steiners zu Friedrich Nietzsche ist durch David Marc Hoffmann gut aufgearbeitet,[26] Ansgar Martins hat die unterbelichtete Bedeutung von Max Stirner indiziert.[27] Aber weiterhin bleibt die Bedeutung vieler

---

24 Arenson, Adolf: Leitfaden durch 50 Vortragszyklen Rudolf Steiners ([1]1930), Stuttgart: Freies Geistesleben [9]1991; Karl, Christian: Handbuch zum Vortragswerk Rudolf Steiners, 2 Bde., Schaffhausen: Novalis 1991/1993.

25 Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011.

26 Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien, Dokumente, Berlin / New York: de Gruyter 1991.

27 Martins, Ansgar: Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen. Steiners intellektuelle Biographie(n) mit besonderer Rücksicht auf Max Stirner, in: Rudolf Steiner: Intellektuelle Biographien. Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit; Goethes Weltanschauung; Haeckel und

Personen in seinem Umfeld nur schemenhaft deutlich, etwa des Wiener Philosophen Johannes Volkelt, von Otto Willmann, dessen Philosophiegeschichte Steiner viel benutzt hat, oder auch von Ernst Haeckel, der nicht nur hinsichtlich seiner naturwissenschaftlichen Thesen, sondern auch seiner weltanschaulichen Konzeptionen für Steiner von kaum zu überschätzender Bedeutung war. Anregend, aber letztlich unbefriedigend waren zwei Versuche, Steiner und seine Frau Marie von Sivers im Kontext von Jahrgangskurorten zu interpretieren, Steiner im Vergleich mit Max Weber und Marie von Sievers im Vergleich mit dessen Frau Marianne geb. Schnitger.[28] Steiners spirituelle Biographie ist eine andere Baustelle, etwa seine religiöse Formierung in der Wiener Zeit oder die „Christologisierung" der Theosophie seit 1906.

Mit diesen Debatten zur Philosophie Steiners ist eine ausgesprochen normative Diskussion verbunden, ob nämlich Steiner primär als Philosoph oder primär als Theosoph respektive Anthroposoph respektive Esoteriker zu lesen sei. Bezeichnenderweise wird diese Diskussion nicht mehr nur hinsichtlich der Biographie Steiners geführt, sondern auch für die (Re-)Interpretation einzelner Praxisfelder in Anschlag gebracht. In Alfter ist es vor allem Jost Schieren, der die Waldorfpädagogik unter Rückgriff auf Steiner als philosophischer und ästhetisch interessierter Goethe-Rezipient neu zu konzeptionalisieren, um den esoterischen Ansprüchen Steiners, die man glauben (oder, in Steiners Diktion, über höhere Einsicht erkennen) muss.[29]

Die Rubrizierung als Philosoph ist dann mit Kriterien wie Rationalität oder Seriosität verknüpft, die, manchmal offen, manchmal versteckt, zur Leseanweisung für den gesamten Steiner werden. Die Rolle der Theosophie wird dabei abgewertet, kontrafaktisch, wie ich meine. Die Überzeugungskraft der Verteidigung eines primär „philosophischen" Steiner leidet zudem oft daran, dass die Kennt-

---

seine Gegner (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 3), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2019, S. VII-XXXIII.

28 French, Aaron: Disenchanting and Re-Enchanting German Modernity with Max Weber and Rudolf Steiner, Diss. UC Davis 2021; https://escholarship.org/uc/item/2059q49x; Brandt, Katharina Revenda: Marie von Sivers. Ihr emanzipativer Lebensentwurf und ihre Verbindung mit Rudolf Steiner vor dem Hintergrund des Modells der Kameradschaftsehe, PhD Thesis, University of Groningen, Groningen 2014. In beiden Arbeiten wird biographisches Material zu Steiner (bei French) respektive Marie von Sievers (bei Brandt) zusammengestellt, das nicht auf dem Stand der Forschung ist. Methodisch-komparative Fragen, wie diese Informationen komparativ aufeinander bezogen werden sollen, fehlen. Bei French kommen desaströse Fehler in der Rezeption deutschsprachiger Texte hinzu, zudem kommt bei ihm stärker noch als bei Brandt zu kurz, wie bei den vielen Übereinstimmungen dann Unterschiede zustandekommen.

29 Zur Rolle Schierens und der Hochschule in Alfter Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019, 226. 260 f.

nisse dieser Autor·inn·en über die Theosophie und ihr Umfeld begrenzt sind oder weitgehend fehlen – was allerdings auch dem schlechten Stand der Erforschung dieses Bereichs geschuldet ist. Das Interesse, einen vorzeigbaren, rationalen Steiner gegenüber dem Okkultisten zu präferieren, ist unübersehbar – aber eben ein weltanschaulich motiviertes Interesse; dies verbindet teilweise wissenschaftliche und anthroposophische Publikationen.[30] Von einer Synthese der unterschiedlichen Perspektiven sind wir momentan weit entfernt.

Überraschend – vielleicht – ist die Tatsache, dass die Rolle Goethes, den Anthroposophen wie einen Übervater über Steiners Biographie und die Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft schweben lassen, partiell relativ schlecht erforscht wurde. Zwar ist die Goethe-Rezeption in Steiners Goethe-Editionen relativ gut zugänglich, und mit Martina Sams umfangreicher, minutiös recherchierter Studie über Goethes Faust bei Steiner liegt eine grundlegende Studie vor, die teilweise über das Faust-Thema hinausreicht.[31] Aber eine systematische Aufarbeitung der Transformation des bei Steiner vor 1900 neukantianisch-erkenntnistheoretisch interpretierten Goethe in den theosophischen Eingeweihten fehlt ebenso wie eine Analyse von Steiners Distanzierung in *Goethes Weltanschauung* (1897), die in manchen Aspekten einer Hinrichtung nahekommt. Ein weitere Forschungslücke ist der Aufbau Goethes als wichtige Figur einer „deutschen" Anthroposophie ebenfalls nach 1900. Das Kontinutitätsmodell, das Paul-Henri Bideau 1990 in einer ebenfalls großen Arbeit präsentiert hat,[32] ist jedenfalls teilweise zu relativieren und vielfach einfach nicht zu halten.

Das größte Defizit in den Deutungen von Steiners Biographie betrifft, wie schon angedeutet, die Rolle der Theosophie. Evident ist, dass Steiner fast wie ein Besessener seit 1900/01 theosophische Literatur las, dass er sowohl Begriffe als auch Konzepte seiner Kosmologie und Anthropologie von dort entnahm, dass er etwa die Reinkarnationslehre im Umgang mit Theosophen existenziell kennen- und schätzenlernte und in seine Weltanschauung eingebaut hat, dass er seine vortheosophischen Schriften im Lichte der Theosophie überarbeitete und dass die Ausrichtung seiner Spiritualität nach seiner „existenzialistischen" Phase[33] um 1900 zuinnerst von der

---

30 S. dazu den Beitrag von Ansgar Martins in diesem Band.

31 Sam, Martina Maria: Rudolf Steiners Faust-Rezeption. Interpretationen und Inszenierungen als Vorbereitung der Welturaufführung des gesamten Goetheschen Faust, 1938, Basel: Schwabe 2011.

32 Bideau, Paul-Henri: Rudolf Steiner et les fondements goethéens de l'anthroposophie, Diss. Paris 1990 (Lille: Atelier national de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1989).

33 Martins: Philosophie fast nur noch als Erlebnis, S. XVII.

Theosophie geprägt war.[34] So klar dies alles ist, so offen bleiben viele Einzelheiten: Was passierte genau in den Jahren 1900 und 1901, als er aus einem „Abgrund“, wie Steiner selbst schrieb, kommend, Theosoph wurde? Wie veränderte die Konversion zur Theosophie Steiners Philosophie – und umgekehrt? Wie kann man *en détail* die Transformationsprozesse seiner Weltanschauung beschreiben? Warum hat er seit Herbst/Sommer 1906 die Christusfigur an eine zentrale Stelle seiner Theosophie gerückt? Wie kann man im theosophischen Kosmos die Eigenheiten seiner „deutschen“ Theosophie beschreiben? Welche Rolle spielten die persönlichen Beziehungen ins theosophische Milieu? Welche Annie Besant, die Steiner zeitweilig tief verehrte und schließlich vehement ablehnte? Zu welchem Ergebnis kommt man dann hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede zwischen der Theosophie bis 1912 und der Anthroposophie seitdem, die sowohl hinsichtlich der Strukturen als auch einzelner Elemente zu beschreiben wären? Wie funktionierte, um ein Beispiel kurz auszuleuchten, die Esoterische Schule im Detail?[35] Offensichtlich ist jedenfalls – zumindest für mich –, dass die Theo-

34 Zur Theosophie liegen für viele Fragen etwa ihrer Ausbreitung, weltanschaulichen Konzeption oder zur Biographie von Protagonistinnen wichtige Teilstudien vor; einschlägige Literatur s. im Anhang S. 319f. Umfassende Darstellungen der Theosophie aber fehlen; leider als Negativbeispiel das Handbook of the Theosophical Current, hg. v. Olav Hammer / Mikael Rothstein, Leiden u. a.: Brill 2013 (schlecht koordinierte Textsammlung, theosophische Regionalstudien ohne landessprachliche Kenntnisse etc.); Besprechung von mir in HSozKult, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2013-4-132 (29.12.2022). Untersuchungen zu regionalen Theosophien mit nur einem kurzen Artikel zu Deutschland in: Theosophy Across Boundaries. Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement, hg. v. Hans Martin Krämer / Julian Strube, Albany: Suny 2020. Die für die Anthroposophie wichtige Ausbildung der theosophischen Kritik an westlich-christlichen Vorstellungen bei Harlass, Ulrich: Die orientalische Wende der Theosophischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der theosophischen Lehrentwicklungen in der Zeit zwischen den Hauptwerken Alfred Percy Sinnetts, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, mit nur wenigen Hinweisen auf die Anthroposophie (S. 237, 239, 243). Die Aufarbeitung der theosophischen Szene im unmittelbaren Umfeld Steiners im deutschsprachigen Raum Deutschlands, Österreichs und der Schweiz bei Zander: Anthroposophie in Deutschland, 75–346.

35 Das Material in der Gesamtausgabe und in der Memoirenliteratur bildet weiterhin die Grundlage für Untersuchungen. Dabei bilden die Schulungsunterlagen und Lehrstunden Steiners für seine Schülerinnen und Schüler sowie seine freimaurischen Aktivitäten zwei unterschiedliche Defizitfelder. Eine umfassende Erforschung ist mir nach 2007 nicht bekanntgeworden. Den Spuren, die Erik Dilloo-Heidger zur Rolle des Yoga-Sutra des Patanjali hinsichtlich der Einflüsse auf Steiners Schulungsweg ausgelegt hat, wäre etwa nachzugehen („Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“ von Rudolf Steiner und das Yoga Sutra des Pantañjali, Norderstedt: Books on Demand 2018). Eine Untersuchung von Steiners Bearbeitung des freimaurischen Misraim-Ritus fehlt weitestgehend, hilfreich wären auch genaue Kenntnisse über mögliche Einflüsse Alois Mailänders; kursorisch Dilloo-Heidger, ebd. S. 138–148. Material zum Umfeld bei Kiersch, Johannes: Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Die Erste Klasse, Dornach:

sophie alles andere als eine Mesalliance war und dass man sich, wenn man ihre Rolle relativiert oder gar minimalisiert, dem Argument stellen muss, dass genau dies die Leseranweisung ist, die Steiner spätestens seit der Trennung von der Theosophischen Gesellschaft im Jahr 1912 geliefert hat, ganz massiv schlussendlich in seiner Autobiographie. Dass Wissenschaft die Deutungskriterien ihres Materialfeldes übernimmt, ist häufig der Fall und in heuristischer Perspektive kein Problem, muss sich allerdings im Laufe der Analyse bestätigen.

Man kommt schließlich nicht an Steiners Biographie vorbei, ohne einen Blick auf seine rassentheoretischen Vorstellungen zu werfen. Hier sind wir durch die Arbeiten von Staudenmaier, Martins und Sonnenberg gut informiert.[36] Aber wir benötigen mehr Forschungen, die die Rassentheorie intersektional in größere Kontexte einbänden. Denn man versteht sie nicht ohne das evolutionäre Denken und die damalige Ethnologie und Biologie. Ohne diese sind die Hierarchisierung von Kulturen mit ihrem Eurozentrismus sowie einem stark nationalstaatlichen und deutschnationalen Denken bei Steiner nicht zu verstehen. Kulturstufen in der Waldorfpädagogik sind aber kein „Faktum" oder ein analytisches Werkzeug, sondern eine stellenweise toxische Mélange von Rassen- und Evolutionstheorie. Im Hintergrund steht zudem eine Konsequenz der Trennung von der Theosophischen Gesellschaft, die nach 1912 zu einer deutschnationalen Aufladung und partiellen Entglobalisierung der Anthroposophie geführt hat, die letztlich erst seit dem späten 20. Jahrhundert in größerem Ausmaß zurückgenommen wurde. Aber es gibt auch Dimensionen, die man angesichts dieser Rassentheorie nicht vermuten würde, etwa die beträchtliche Zahl jüdischer Anthroposophen.[37] Die Debatte um Steiners

---

Verlag am Goetheanum 2005; ders.: Rudolf Steiners Weg zur freien Esoterik. Das Werden der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Dornach: Verlag am Goetheanum 3. (gegenüber der Erstauflage gekürzte und erweiterte) Ausgabe 2019. Die Entwicklung nach Steiners Tod ist wissenschaftlich unerforscht.

36 Martins, Ansgar: Rassismus, Reinkarnation und die Kulturstufenlehre der Waldorfpädagogik. Anthroposophische Rassenkunde auf dem Weg ins 21. Jahrhundert, in: Rassismus. Von der frühen Bundesrepublik bis in die Gegenwart, hg. v. Vojin Sasa Vukadinovic, Berlin: de Gruyter (in Vorbereitung); Staudenmaier, Peter: Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era, Leiden: Brill 2014; Martins, Ansgar: Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner, Frankfurt a. M. Info3 2012; Sonnenberg, Ralf: „Keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens". Judentum, Zionismus und Antisemitismus aus der Sicht Rudolf Steiners, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 12/2003, 185–209.

37 Anthroposophie und Judentum. Perspektiven einer Beziehung, hg. v. Ralf Sonnenberg, Frankfurt a. M.: Info3 2009; Büchenbacher, Hans: Erinnerungen 1933–1949. Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, hg. v. Ansgar Martins, Frankfurt am Main 2014: Info3, Anhang 5. Boaz Huss bereitet eine Publikation zur Anthroposophie in Israel vor.

Rassentheorie ist eine *never ending story* – meines Erachtens aber vor allem, weil zu viele Anthroposoph.inn.en nicht bereit sind, Steiners Ideen zu historisieren und sich davon politisch konsequent zu distanzieren.

Auch die Praxisfelder sind wissenschaftlich vielfach eine *terra incognita*. Das ist ein vielleicht erneut ein eher überraschender Befund angesichts ihrer hohen Bedeutung in der Außenwahrnehmung der Anthroposophie, aber auch hinsichtlich ihres Selbstverständnisses. Natürlich existieren sehr viele anthroposophische Publikationen, die aber einmal mehr in wissenschaftlicher Perspektive oft eher als Forschungsgegenstand denn als Analysen brauchbar sind. Eine Ausnahme ist die Waldorfpädagogik, über die seit Jahren wissenschaftlich geforscht wird, und für viele Praxisfelder sind in den letzten Jahren zumindest einzelne Studien entstanden. In dieser Einleitung gehe ich nicht darauf ein, Hinweise auf neuere Forschungen finden sich entweder in den Artikeln dieses Bandes oder in den forschungsbibliographischen Stichworten. Viele Aspekte kommen dabei ganz sicher zu kurz, ich denke nur exemplarisch an die anthroposophische Tanz- und Theaterpraxis, die Heilpädagogik oder auch die Christengemeinschaft. Zumindest die bis 2007 erschienene wissenschaftliche Literatur ist zumindest bibliographisch greifbar.[38]

Um die Probleme der Forschung zu illustrieren: Die historisch-kritische Aufarbeitung der Quellen für die Praxisfelder ist eine erste Hürde, eine viel größere ist deren Kontextualisierung in die allgemeine Geschichtsschreibung. Dazu einige Beispiele: Steiners Dreigliederung und die damit zusammenhängenden politischen und ökonomischen Theoriedebatten in den 1920er Jahren, Waldorfpädagogik und die evolutionären Konzepte der Pädagogik in diesen Jahren oder die autoritären Versuchungen in der Reformpädagogik seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, alternativ orientierte Mediziner·innen und die Genese der anthroposophischen Medizin in den Jahren 1920/21, anthroposophische Landwirtschaft und Autarkiepolitik nach der Hyperinflation des Jahres 1923 ... Diese Kontextfelder aber muss die Forschung einbeziehen, wenn Sie nicht in eine Fallgrube großer Teile der Esoterikforschung stürzen will, in der Esoterik als ein geheimer, abgesonderter, alternativer Solitär erscheint.[39] Meines Erachtens benötigen wir eine gegenläufige Perspektive, Esoterik als Teil der allgemeinen Geschichte zu lesen: manchmal von ihr dominiert, manchmal als deren Innovationsraum, in Verknüpfungen und Abstoßungen, additiv oder überlagert – mit welchen Metaphern und Konzepten man auch immer arbeitet. Erschwert wird diese Kontextualisierung zumindest für die Anthroposophie (s. u. Kap. 3) auch dadurch, dass man in der Geschichte Steiners und der Anthroposoph·

38 S. Anm. 1.

39 Als großes Narrativ einer Kontextualisierung s. Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

inn·en nicht nur auf heute positiv gewichtete Traditionen (wie die Reformpädagogik) trifft, sondern auch auf Dimensionen, die wir in normativer Perspektive heute eher negativ einschätzen: etwa Steiners Autoritätsanspruch oder das strukturelle, von Steiner gewollte Demokratiedefizit der Anthroposophie. Beide gründen nicht nur in den autoritären Zügen von Steiners Persönlichkeit, sondern auch in einem konzeptionellen Grundelement der Theosophie: der nicht diskutierbaren „höheren" Einsicht.

Schließlich und endlich kann man sich an keiner Lebensbeschreibung Steiners versuchen, ohne psychologische Überlegungen anzustellen. Nur: Es gibt vielleicht kein schwierigeres Segment, schon weil psychologische und historiographischen Doppelqualifikationen selten sind. Dazu kommt, dass die wenigen Versuche in diesem Gelände manchmal verbrannte Erde hinterlassen haben. Eine Psychohistorie besitzt immer den *soupçon* eines voyeuristischen Interesses. Wolfgang Treher hat 1966 ein Buch mit anregenden und vielfach nicht unfreundlichen Überlegungen zur Psychobiographie Steiners geschrieben,[40] aber seine zentrale These, eine Pathologie im Hintergrund höherer Erkenntnis, haben Anthroposophen aus nachvollziehbaren Gründen kritisiert; einen weiteren Versuch in dieser Richtung hat es meines Wissens nicht gegeben. Implizit tauchen psychologische Themen allerdings in Einzelfragen auf, etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Steiner zu den Frauen in seinem Leben, wie es Cornelia Giese versucht hat.[41] Zu diesen psychologischen Dimensionen gehört auch Steiners Religiosität. Man kann, wie ich meine, mit guten Gründen bestreiten, dass Steiner in seiner Kindheit eine intensive religiöse Sozialisation erfahren hat, alle anderslautenden Dokumente sind jedenfalls späte Interpretationsanweisungen von ihm selbst. Vor diesem Hintergrund wäre seine Katholizität – von seiner Kindheit als ein getauftes Kind mit freigeistigem Vater bis zu den Bearbeitungen katholischer Riten des späten Steiner – einer Relecture zu unterziehen. Dann wird es spannend, wie man die Hinwendung zur goetheanischen oder theosophischen Spiritualität im Ensemble seiner Biographie deuten kann, welche Formen von Transformation oder Hybridisierung oder Abgrenzung plausibel werden. Aber von einer komplexen Perspektive sind wir noch weit entfernt.

Ausgesprochen schwach ist auch die Geschichte der Anthroposophie nach Steiners Tod erforscht, und damit die (Religions-)Soziologie der Anthroposophie, als Bewegung und als Gesellschaft. Für grundlegende Informationen ist man auf Publikationen aus dem anthroposophischen Raum angewiesen. Bodo von Plato hat 1986 eine Geschichte der Anthroposophische Gesellschaft vorgelegt, die

---

40 Treher, Wolfgang: Hitler, Steiner, Schreber. Ein Beitrag zur Phänomenologie des kranken Geistes, Emmendingen: Selbstverlag 1966.

41 Giese, Cornelia (unter dem Pseudonym Juliane Weibring): Frauen um Rudolf Steiner. Im Zentrum seines Lebens. Im Schatten seines Wirkens, Oberhausen: Athena 1997.

auch interne Kontroversen einbezieht,[42] Robin Schmidt 2003 eine versteckt publizierte, aber solide recherchierte Zusammenstellung von Basisdaten[43] in dem von Bodo von Plato herausgegebenen Band *Anthroposophie im 20. Jahrhundert* (2003), der überhaupt ein unersetzliches Hilfsmittel bildet.[44] Als soziologische Arbeiten existieren noch eine ethnographische Regionalstudie für den südwestdeutschen Raum von Gudrun Paul (1992),[45] für die Waldorfpädagogik die Untersuchungen von Dirk Randoll (s. S. 324f.); die organisationssoziologische Arbeit von Karen Swartz zur schwedischen Anthroposophischen Gesellschaft ist allerdings ein Meilenstein dieser Debatte (s. u.). Ansonsten fehlt für die Geschichte nach 1925 an allen Ecken und Enden die Detailforschung.[46] Um aus der nachgerade unendlichen Liste von Defiziten nur einige zu nennen: Wie verlief die Abnabelung von Steiner und die Institutionalisierung bis in die dreißiger Jahre in den unterschiedlichen Feldern? Wir wissen in groben Linien über die Spaltungen und die Nachlasskonflikte Bescheid, nicht aber mit systematischen Untersuchungen. Die Zeit des Nationalsozialismus besteht weiterhin aus mehr Wissenslücken als Forschungsergebnissen, obwohl wir die exzellente Arbeit von Peter Staudenmaier (2014) über die anthroposophische Landwirtschaft in der NS-Zeit haben sowie die nicht ausreichend kritische Arbeit von Uwe Werner (1999),[47] der zu oft versucht, durch seine Interpretation die Anthroposophie vor den schlimmsten Verstrickungen zu „bewahren". Verbreitet ist auch das schlichte

42 Plato, Bodo von: Zur Entwicklung der Anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick, Stuttgart: Freies Geistesleben 1986.

43 Schmidt, Robin: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003, 963–1054.

44 Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003. Die hier enthaltenen Biographien sind online publiziert; http://biographien.kulturimpuls.org/ [11.6.2022].

45 Paul, Gudrun: Spirituelle Alltagskultur. Formationsprozeß anthroposophischer Kultur – untersucht am Beispiel von Baden-Württemberg, Diss. Tübingen 1992. Ohne intensivere systematische Debatten Zander: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen.

46 Eine der Möglichkeiten, sich zumindest über einige aktuellen Debatten zu orientieren, bietet der Waldorfblog (https://waldorfblog.wordpress.com/, inzwischen auf Facebook), der allerdings nicht den Anspruch erhebt, ein wissenschaftliches Forum zu sein. Der vorliegende Band sollte einige Lücken füllen – aber vor allen Dingen auf ein reiches Forschungsfeld aufmerksam machen; nicht einmal überblicksweise sind die Goldgräberstätten bekannt.

47 Staudenmaier: Between Occultism and Nazism; Werner, Uwe (unter Mitwirkung von Christoph Lindenberg): Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945), München: Oldenbourg 1999.

Übergehen oder zumindest die Marginalisierung einer Nähe zum Nationalsozialismus, wenn die Opferrolle herausgearbeitet, die die Täterrolle hingegen marginalisiert wird, wie exemplarisch in der jüngsten Darstellung der Geschichte der Waldorfpädagogik.[48] Aber wir wüssten beispielsweise über den Dornacher Vorstand in der NS-Zeit gerne mehr, überhaupt gehört eine Biographie von Marie Steiner geb. von Sivers – nicht nur in der NS-Zeit – zu den großen Desideraten der Erforschung der Anthroposophie.[49]

Auch die Nachkriegsgeschichte des Verhältnisses von Anthroposophie und Politik ist noch kaum bekannt. Man weiß vom anthroposophischen Engagement in einigen Projekten der direkten Demokratie, auch, dass der Anthroposoph Swiad Gamsachurdia in Georgien nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion mit autoritären Methoden einen Dreigliederungsstaat errichten wollte, weiterhin, dass einige Anthroposophen bei der Gründung der südwestdeutschen Grünen aktiv waren, und immer wieder stößt man auf die Nähe oder Verbindungen konservativer Anthroposophen zu Parteien wie der AfD oder der NPD.[50] Schließlich sind Anthroposophen und Anthroposophen als Impfgegner und Verschwörungserzähler der Corona-Krise aufgefallen;[51] man kann vermuten, dass Steiners alternativmedizinische Vorstellungen die Impfskepsis bestärkt haben und dass seine Überzeugung von der Existenz geheimer Gesellschaften sowie der Anspruch auf höhere Erkenntnis eine explosive Mischung bildeten, die zu einem Konspirations-Syndrom führten. Im Hintergrund soziologischer Versuche, diese Verschränkung zu verstehen, haben Oliver Nachtwey, Nadine Frei und Carolin Amlinger die These eines „libertären Individualismus" zur Diskussion gestellt, demzufolge individuelle Interessen gegenüber der Verantwortung vor der Gesellschaft präferiert werde.[52]

---

48 Frielingsdorf, Volker: Geschichte der Waldorfpädagogik. Von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart, Weinheim/Basel 2019; s. dazu die Rezension von mir in: Zeitschrift für Pädagogik 67/2021, 624–626.

49 S. dazu die Literatur im Stichwort zu den Biographien, S. 292.

50 Zum Engagement für direkte Demokratie Zander, Helmut: Konfliktlösung durch Plebiszite? Die Anthroposophie und die Wurzeln der direkten Demokratie in Deutschland, in: Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden, hg. v. Hans-Martin Barth / Christoph Elsas, Hamburg: EB-Verlag 2004, 295–303. – Zu Gamsachurdia Zander: Anthroposophie in Deutschland, 1712–1714. – Zu Anthroposophen und Grünen Mende, Silke: „Nicht rechts, nicht links, sondern vorn". Eine Geschichte der Gründungsgrünen, München: Oldenbourg 2011, 135–166. – Einige gegenwärtige Entwicklungen bei Zander: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen, 175–186. 196–206.

51 Nachtwey, Oliver / Frei, Nadine: Quellen des „Querdenkertums". Eine politische Soziologie der Corona-Proteste in Baden-Württemberg, hg. v. Fachbereich Soziologie, Universität Basel, o. O. [Basel] 2021; DOI: 10.31235/osf.io/8f4pb.

52 Nachtwey/Frei, ebd.; Amlinger, Carolin / Nachtwey, Oliver: Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus, Berlin: Suhrkamp 2022, 282–285.

Dies würde sich mit den hohen Ansprüchen auf Erkenntnisautonomie decken, die im Rahmen der Theorie der „höheren" Erkenntnis in der Anthroposophie formuliert werden. Aber mehr als *bits and pieces* gibt es für diese Felder nicht.

Ein sorgfältiger Blick auf die Rezeptionsgeschichte würde weitere tiefe Löcher des Mangelwissens offenbaren – mit wenigen Ausnahmen, etwa der Kunst. Diese erfreut sich nicht nur einer gewissen Popularität außerhalb des anthroposophischen Milieus, sind relativ gut auch von anthroposophischer Seite erfasst, insbesondere die Architektur.[53] Die alltagsweltliche Durchdringung der anthroposophischen Lebenswelt mit Kunst dokumentiert Reinhold Johann Fäth, der anthroposophisches Design, insbesondere die Möbelproduktion, bearbeitet hat. Zugleich dokumentiert er die weltanschaulichen Prägungen in seiner Dissertation, die er mit der Feststellung unterlegt, dass sich Steiner „offensichtlich" „übersinnliche Erlebnisse" geboten hätten.[54] Aber diese Bereiche von Steiners Wirken verblieben lange vor allem von inneranthroposophischem Interesse. Die öffentliche Wahrnehmung der anthroposophischen Ästhetik erhielt einen Schub durch die Tour von Steiners „Wandtafelzeichungen", die er zur Illustration seiner Vorträge zu hunderten verfertigte, durch Museen und Galerien seit 1992.

Ein Schwesterfeld sind die Anregungen, die (nicht-anthroposophische oder die Anthroposophie pragmatisch rezipierende) bildende Künstler und Künstlerinnen aufgenommen haben. Sie wurden in den 2000er Jahren durch eine Reihe von Ausstellungen breitenwirksam sichtbar, mit denen zwar nur begrenzt wissenschaftliche Interessen verfolgt wurden, die aber immerhin einen Überblick über Steiners Werk und seine Wirkungsgeschichte boten.[55] In diesem Feld harrt das große Kapitel der Steiner-Rezeption bei Joseph Beuys weiterhin einer soliden wis-

---

53 Dazu Zander: Anthroposophie in Deutschland, 1063–1065 f.; in wissenschaftlicher Außenperspektive vor allem Pehnt, Wolfgang: Die Architektur des Expressionismus ([1]1973), Stuttgart: Hatje [3]1998; ders.: Rudolf Steiner. Goetheanum, Dornach, Berlin: Ernst & Sohn 1991; Ohlenschläger, Sonja Maria Brigitta: Rudolf Steiner (1861–1925). Das architektonische Werk (Diss. Bonn 1991), Petersberg: Imhof 1999.

54 Reinhold Johann Fäth: Rudolf Steiner Design. Spiritueller Funktionalismus (Diss. Konstanz 2004), Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2005, 177. Derartige Anspielungen auf eine reale übersinnliche Welt finden sich auch an anderen Stellen – neben solchen, in denen diese Vorstellungen Steiners als etischer Gegenstand gekennzeichnet werden. Vergleichbare Probleme beinhalten aus wissenschaftlicher Sicht die Mehrzahl der Beiträge in dem der Katalog Ænigma – hundert Jahre anthroposophische Kunst, hg. v. Andreas Albert (Ausstellungskatalog Olmütz, Schloss Moritzburg, Schloss Ostrau), Řevnice: Arbor Vitae 2015.

55 Rudolf Steiner – die Alchemie des Alltags (zugleich Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Wolfsburg 2010, Stuttgart 2011, Weil am Rhein 2011/12), hg. v. Mateo Kries / Alexander von Vegesack, Weil am Rhein: Vitra Design Museum 2010; Rudolf Steiner und die Kunst der Gegenwart (zugleich Katalog zur gleichnamigen Ausstellung in Wolfsburg 2010, Stuttgart 2011), hg. v. Markus Brüderlin u. a., Köln: DuMont 2010.

senschaftlichen Aufarbeitung.[56] Weniger dicht sind die verästelten Wirkungen auf die Literatur aufgearbeitet. Relativ geläufig ist die Kenntnis von Steiners Einfluss auf Christian Morgenstern (1871–1914),[57] der schließlich als überzeugter Anthroposoph starb, ein weniger bekanntes Beispiel ist der als Kinderbuchautor („Momo", „Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer") erfolgreiche Michael Ende (1929–1995), der in seinem komplexen Weltbild auch anthroposophische Elemente verarbeitete.[58]

Einen nochmals anderen Zugang bieten literaturwissenschaftliche Ansätze. So hat Christian Clement unter Rückgriff auf Steiners religiöse Vorstellungen vertreten, dass apokalyptische Literatur mit „historischer Imagination" für „mentale und physische Tatsachen und Entwicklungen" arbeite und „aus der Perspektive einer erhöhten Wachheit für solche inneren Vorgänge" einen „spezifischen Zugang zur Deutung literarischer Texte" eröffne,[59] „in dem die Verwandlung der Welt als Bild der Verwandlung des menschlichen Bewusstseins zu verstehen ist".[60] „Steiners Bewusstseinstheorie" in Verbindung mit einem tiefenpsychologischen Ansatz[61] soll den Schlüssel zum Verständnis apokalyptischer Texte bieten. Literaturwissenschaftlich hilfreich wären auch Untersuchungen von Steiners Schreib- und Vortragsstil, seiner Begriffe und deren Semantiken. Die Eigenheiten seiner schriftlichen und mündlichen Rhetorik fallen unmittelbar ins Auge und werden mit dem wachsenden Abstand zu ihm noch fremder, als sie es immer schon waren, so dass eine solche Analyse das Verstehen Steiners sehr verbessern dürfte.

56 Kursorisch Ursprung, Philip: Joseph Beuys. Kunst, Kapital, Revolution, München: Beck 2021; mit neuem Material Beuys im Goetheanum, hg. v. Walter Kugler / Christiane Haid, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021; kritisch Riegel, Hans Peter: Beuys. Die Biographie, Bd. 4: Verborgenes Reden, Zürich: Riverside 2021, hier S. 213–220 das Verzeichnis der anthroposophischen Bücher von Beuys, die Annotationen enthalten. Tendenziell ist die Beuys-Rezeption – und nicht nur die anthroposophische – bei weltanschaulichen Fragen auf die wichtige anthroposophische Dimension fixiert, wohingegen andere religiöse Aspekte kaum zum Tragen kommen. S. dazu Zander, Helmut: Rez. Ursprung: Joseph Beuys (2021); https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-96716 (10.3.2023).

57 Abwägend Voda Eschgfäller, Sabine: Galgenbruder und Pfadsucher. Anmerkungen zu Christian Morgenstern als anthroposophischem Autor, in: Brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei, Berlin u. a.: Brücken-Verlag N. F. 2012, 261–270.

58 Oberleitner, Alexander: Michael Endes Philosophie im Spiegel von ‚Momo' und ‚Die unendliche Geschichte', Hamburg: Meiner 2020, 25–29; die wissenschaftliche Debatte zum anthroposophischen Kontext fehlt allerdings fast vollständig.

59 Clement, Christian: Literatur und Apokalypse. Perspektiven einer anthroposophisch orientierten Hermeneutik, Königshausen & Neumann 2020, 9.

60 Ebd., 23.

61 Ebd. 10 (Zitat). 15 f.

Weiterhin fehlen grundlegende wissenschaftliche Studien zu Steiners „Mysteriendramen“, die er vor dem Ersten Weltkrieg verfasste und zu denen Anthroposoph·inn·en fast jährlich Publikationen zur spirituellen Betrachtung beisteuern. Aber wir bräuchten Untersuchungen etwa über die Genese und die theaterhistorische Situierung sowie Analysen von Steiners neologismengetränkter Sprache.[62] Kaum bekannt und praktisch unaufgearbeitet sind die musikalischen Werke, die für die Mysteriendramen entstanden und deren Noten in großer Zahl in Dornach liegen.

Schließlich öffnet sich seit einigen Jahren ein Defizit mit unüberschaubaren Ausmaßen, die Globalisierung der Anthroposophie. Auch dieser Mangel hat schon ältere Wurzeln, wir bräuchten Regionalstudien über die Anthroposophie in wichtigen europäischen Ländern, insbesondere in den Niederlanden, den skandinavischen Ländern, in Frankreich, England und Italien sowie in Ost- und Mitteleuropa. Wieder gilt: Anthroposophinnen und Anthroposophen haben beträchtliches Material zusammengetragen, aber die akademische Forschung geht gegen Null. Mit der forcierten Globalisierung seit den 1990er Jahren ist zudem die Anthroposophie in immer größerem Maß außerhalb Europas aktiv. Sehr viel später als die Theosophie, aber, wenn nicht alles täuscht, intensiver und breiter und wohl auch nachhaltiger findet man anthroposophische Zweige und Initiativen überall auf der Welt. Es scheint dazu praktisch keine wissenschaftlichen Regionalstudien zu geben, an einen Überblick ist momentan kaum zu denken.

62 Zur Vorgeschichte der ästhetische überaus anspruchsvoll gestaltete Band: Anthroposophie wird Kunst. Der Münchner Kongreß 1907 und die Gegenwart, hg. v. Karl Lierl / Florian Roder, Dürnau, Kooperative Dürnau 2008.

Christian Clement: Die Geburt des modernen Mysteriendramas aus dem Geiste Weimars. Zur Bedeutung Goethes und Schillers für die Erkenntnistheorie, Ästhetik und Dramaturgie Rudolf Steiners, Diss. University of Utah 2005 (gedruckt unter ders.: Die Geburt des modernen Mysteriendramas aus dem Geiste Weimars. Zur Aktualität Goethes und Schillers in der Dramaturgie Rudolf Steiners, Berlin: Logos 2007) versucht, die Ursprünge dieser Dramen bei Goethe (etwa in dessen „Märchen“ von 1795) festzumachen. Sein Ansatz kommt weitgehend ohne die Einbeziehung der theosophischen Dimension aus und hat zum Ziel, wie in anderen Publikationen Clements, Steiner gegen seine Prägung durch die Theosophie als Philosophen zu präsentieren. Dabei dokumentiert Clement seine von Steiner geprägten Überzeugungen, wenn er schreibt, dass der Mensch entdecken könne, „dass er in seinem innersten Kern ... das ‚Absolute‘, ‚Gott‘, der ‚Urgrund der Welt‘“ sei. „Die Mysteriendramen Rudolf Steiners muten dem Menschen zu, dieses Unerhörte nicht nur zu denken, sondern anzuschauen und zu erleben.“ (ebd., Diss. 2005, S. 4 f.)

3 Perspektiven für systematische Analysen

Bei systematischen Deutungsoptionen könnte man einmal mehr mit den Naturwissenschaften beginnen. Der Druck der naturwissenschaftlichen Epistemologie in Verbindung mit den Erkenntnissen der Forschung der technischen Umsetzung war eines der großen Themen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, an dem auch die Anthroposophie partizipierte. Die biographischen Prägungen Steiners, die an High-End-Produkten der Technik des 19. Jahrhunderts wie der Semmering-Bahn beginnen, gehören ebenso dazu wie seine der Biologie entnommenen Deutungsmuster, etwa hinsichtlich der schon genannten Evolutionslehre (Stichwort: Ernst Haeckel). Steiners Ideen von Objektivität oder unbegrenzter Erkenntnis sowie überhaupt sein Wissenschaftsbegriff sind nicht nur Produkte seines philosophischen Nachdenkens, sondern ebenso von naturwissenschaftlichen Konzepten, beide zuletzt angebunden an die Vorstellungen des 19. Jahrhunderts. Allerdings gibt es in Steiners Biographie keine stabilen Fixierungen bei der Beanspruchung der Naturwissenschaften, vielmehr haben sich seine Einschätzungen betreffend der Reichweite des naturwissenschaftlichen Wissens schon zu seinen Lebzeiten geändert. Die Vorstellung, es habe *die* Anthroposophie als Ausdruck einer „objektiven“ Erkenntnis gegeben, ist ein Produkt weltanschaulicher Zuschreibung sowohl von Anthroposoph.inn.en als auch von Kritikern; die Realität war und ist auch heute anders.

Ein weiterer zentraler kultureller Kontext Steiners und der Anthroposophie ist der Historismus. Man kann darunter verkürzt die Einsicht in die historische Konstitution aller Dinge verstehen. Im 19. Jahrhundert hatte diese Perspektive hoch dramatisch an Schärfe gewonnen, weil durch die Zugänglichkeit von Texten nichtchristlicher oder außereuropäischer Kulturen (vor allem Hinduismus, Buddhismus, Islam), durch archäologische Grabungen oder ethnologische Forschungen die Einsicht in die historische Kontextualität Europas und des Westens in die normative Debatte um Relativismus überführt worden war. Wenn die Naturwissenschaften von Steiner als helle Verheißung interpretiert werden konnten, dann war der Historismus die finstere Bedrohung. Naturwissenschaften konnten als Garant verlässlicher, weil empirisch-„objektiver“ Erkenntnis gelten, wohingegen historische Forschung als Labyrinth konkurrierender Deutungen und damit eines Subjektivismus und Relativismus angesehen werden konnten. Aber natürlich sind die Dinge nicht so einfach. Verkomplizierend kommt hinzu, dass, umgekehrt, Steiner seit seiner theosophischen Phase auch die empirischen Erkenntnisse der Naturwissenschaften als geisttötend, „ahrimanisch“ verwerfen konnte und er die Historie faktisch als das Edelsteinbergwerk betrachtete, in das man Schächte abteufte, um die Informationen für die okkulte Geschichte auszugraben.

Man kann jedenfalls vieles von der Anthroposophie verstehen, wenn man sie als antihistoristische Bewegung deutet. Der Unsicherheit über kulturelle Identität und dem (in der Hochphase des europäischen Imperialismus) oft als demütigend empfundenen Relativismus setzte Steiner Sicherheit entgegen, unter Einbeziehung naturwissenschaftlicher Empirieansprüche: Wissen statt Gewissheit, unbegrenzte Erkenntnis statt kulturell bedingter Einsicht, idealistische Philosophie statt Sprachanalytik, evolutionärer Eurozentrismus statt kulturelle Egalität, naturwissenschaftliche Berechenbarkeit statt des schwankenden Bodens der Interpretation, übersinnliche Erkenntnis statt partikularer sinnlicher Wahrnehmung, und schließlich: die Absolutheit von Steiners theosophischem Christentum statt des religiösen Relativismus der Theosophie. Antihistorismus ist kein Generalschlüssel zur Anthroposophie, aber er passt auf viele ihrer Fächer. Die Einbindung von Steiners Denken in die großen Historismusdebatten der Zeit ist allerdings noch kaum vorgenommen worden: Steiner wäre zwischen Dilthey, Rickert, Weber, Troeltsch und Husserl zu situieren. Das bedeutet nicht, dass Steiner sich mit all diesen Denkern intensiv auseinandergesetzt hätte, aber ihre Überlegungen gehören zu den Fragen, auf die auch er Antworten suchte.

Ein wenig am Rand der philosophischen Themen steht in der Forschung ein Bereich bei Steiner, den man als seine philosophische Ästhetik respektive als seine Phänomenologie bezeichnen könnte. Weite Teile seines Denkens sind durch die Annahme einer eidetischen Plausibilität gekennzeichnet. In der Medizin nimmt er ästhetische Analogien (die ihre Wurzeln in der frühneuzeitlichen Signaturenlehre haben) als Grundlage der Wirksamkeit von Medikamenten oder Therapien an, in seiner Pädagogik arbeitet er mit der Evidenz anschaulicher Prozesse zur Erklärung von Zusammenhängen in der Natur, in seinen biologischen Vorstellungen präferiert er, Ernst Haeckel folgend, die Erklärung von der Verwandtschaftsverhältnisse von Lebewesen durch den Verweis auf Ähnlichkeiten und nicht vermittels zellbiologischer oder genetischer Grundlagen (letztere werden allerdings erst 1900 entdeckt und brauchten Jahre, um sich einen Platz in der biologischen Debatte zu verschaffen). Bis heute dürfte die Attraktivität der Anthroposophie epistemologisch auch daran liegen, dass sie hochkomplexe Zusammenhänge meist mit vergleichsweise einfachen, eben anschaulichen Modellen erklärt.

Weitgehend unerforscht ist auch die Institutionalisierungsgeschichte der Anthroposophie. Evidenterweise gehört die Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft mit ihren regionalen Ablegern in die Geschichte der Vereinigungsfreiheit und der Religionsfreiheit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und damit in die Pluralisierungsgeschichte der konstitutionellen Demokratien. Aber zugleich ist die Anthroposophie als Organisation mit Mitgliedern, Vorstand oder Jahresversammlung unzureichend beschrieben, weil sie darüber hinaus eine Bewegung ist. Auch dieses Organisationselement ist ein Erbe des 19. Jahrhunderts, etwa der Arbeiter- oder der Lebensreformbewegung. Von besonderer Bedeutung waren aller-

dings die Vergemeinschaftungskonzepte der Theosophie, in der man Wert darauf legte, neben den Mitgliedern auch Sympathisant·inn·en einzubinden und insofern eine Bewegung zu sein.

Hinter dem Bewegungskonzept stand ein durchaus elitäres Selbstverständnis, weil der innere Kreis der Theosoph·inn·en eine höher entwickelte Menschenspezies für diese Bewegung bilden sollte, aber die Wirkungen waren auch demokratisierend, weil sich die Konstituierung eines Arkankreises in der Esoterischen Schule Steiners nur teilweise realisieren ließ. Die esoterische „Klasse“ in der Anthroposophischen Gesellschaft ist heute jedenfalls ein gutes Stück davon entfernt, eine Machtelite zu konstituieren; Machtstrukturen etablierten sich vielmehr im Rahmen der üblichen Vereinsorganisation. Bis heute ist die Anthroposophie faktisch und auch in ihrem Selbstverständnis eine Gesellschaft (im Sinne eines Vereins) und eine Bewegung, in der Sympathisant·inn·en einen konstitutiven Bestandteil „der“ Anthroposophie ausmachen. Aber genau dies macht die soziologische Analyse mühsam, weil die Zuweisung oder gar Zählung von Mitgliedern einer Bewegung methodisch sehr viel schwieriger ist als der Blick auf die Liste der eingeschriebenen Vereinsmitglieder.

Einen Teilbereich dieser soziologischen Perspektive bildet die Untersuchung der Attraktivität und der Stabilität der Anthroposophie. Kritiker hatten ihren Untergang lange vorausgesagt, angesichts der relativ schwachen Regelungskompetenzen der Anthroposophischen Gesellschaft für die Praxisfelder hätte eine Atomisierung des anthroposophischen Feldes nicht verwundert – und es gibt noch viel mehr Gründe, warum die Anthroposophie „eigentlich“ nicht so beständig existieren dürfte, wie sie es tut. Sicher, auch die Anthroposophische Gesellschaft hat mit schwachem Nachwuchs bei den Jüngeren zu kämpfen, die Mitgliederzahlen sind nicht berauschend, und insgesamt ist die Lust an einer über Lehren und Autorität gesteuerten Vereinigung begrenzt. Aber Kassandras Rufe haben sich nicht bewahrheitet, die Anthroposophie existiert ziemlich stabil. Die Gründe dürften einmal mehr ausgesprochen vielfältig sein und müssten hinsichtlich jeder der folgenden Überlegungen gesondert analysiert werden. Ganz grundlegend gilt: Niemand lebt von seinen Schwächen. Die Anthroposophie erbringt für ihre Mitglieder Leistungen, etwa der weltanschaulichen Orientierung und der Sinnstiftung. Deutlicher noch liegen die Stärken auch für Nicht-Anthroposophen in vielen Praxisfeldern zu Tage: Die biodynamische Landwirtschaft wurde schon zu Zeiten betrieben, als Europa noch den Traum von der Lösung aller Ernährungsprobleme mit dem perfekten Künstdüngeracker und der durchrationalisierten Massentierhaltung träumte, als in der Pädagogik allzuhäufig Bildung mit Leistungsmessung verwechselt wurde und die Medizin den psychischen Grenznutzen ihrer hochtechnologischen Therapien nur unzureichend reflektierte.

Die Stabilisierung ist ein noch wenig erforschtes Feld. Man etwa an die Entlastungswirkung durch Institutionalisierung für eine Weltanschauung denken. Anthroposophie ist eben nicht nur Schau in höhere Welten, sondern auch mühsame Vereinsarbeit in Jahresversammlungen. Hier dürfte man auf ganz aktuelle Organisationsformen treffen, wie sie auch in der Ökonomie finden.[63] Die dabei grundlegende Weltanschauung ist von einer hohen Spannbreite von Zugangsformen gekennzeichnet: Es gibt einerseits betonharte Dogmen und zugleich in dem Anspruch auf Dogmenfreiheit hohe Interpretationsfreiräume; das ist im alltäglichen Leben in der Anthroposophische Gesellschaft nicht immer einfach, bietet aber Anschlussstellen für eine heterogene Mitgliedergruppe. Nicht zu unterschätzen ist schließlich der Minimalkonsens in der Person und im Werk Rudolf Steiners, der der selbstverständliche Bezugspunkt aller Anthroposophinnen und Anthroposophen ist, auch wenn man noch so divergierende Positionen bezieht. Seine Texte besitzen einen kanonischen Status, die, wie bei solchen Stabilisierungsprozessen üblich, (nur) durch Interpretation an veränderte Fragestellungen angepasst werden. Genau diese strukturelle Sakralisierung seines Werks durfte ein Grund sein, warum man sich über Jahre so schwergetan hat (und ersten bestimmten anthroposophischen Milieus immer noch tut), ihm Irrtümer zuzugestehen, entspannt mit seinen Veränderungen umzugehen oder Teile – wie seine Rassentheorie – als inakzeptabel explizit auszusondern. Immerhin gibt es inzwischen die Untersuchung von Karen Swartz (s. u. Kap. 4), die über dieses weitgehend unkartierte Gelände exemplarisch aufklärt.

Bei der Anziehungskraft spielen schließlich die Praxisfelder eine herausragende Rolle. Viele Anthroposophen und Anthroposophinnen finden über die Plausibilität und Attraktivität der praktischen Anwendung in die Anthroposophie hinein und dann Schritt für Schritt in deren esoterisches Zentrum, wie man an vielen Biographien ablesen kann.[64] Das läuft zwar dem theoretischen Anspruch vieler hochengagierter Anthroposoph·inn·en entgegen, für die das Weltanschauungsangebot, die höhere, übersinnliche Erkenntnis, die entscheidende Rolle spielen soll und die deshalb manchmal mit einer gewissen Distanz auf die Praxis blicken, ist aber angesichts der hohen Einstiegshürden in Steiners Weltanschauung nachvollziehbar. Die Anwendungsfelder haben schließlich eine immense Bedeutung für den Sympathisantenkreis und diejenigen Anthroposoph·inn·en, die Distanz zur organisierten Anthroposophie halten. Für sie ist dieses lebensreformerische Erbe anziehend, weil es postmaterielle Werte bedient und sich beispielsweise leicht mit aktuellen ESG-Ideen (ecology, sustainability, [good] governance) verbinden lässt; es ist jedenfalls

63 Swartz, Karen / Hammer, Olaf: The Show Must Go On. Corporate Narratives in the Anthroposophical Society, in: International Journal for the Study of New Religions 20/2021, 91–117.
64 Nur exemplarisch Zander: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen, 33–34. 232.

kein Zufall, dass die Konjunktur von alternativkultureller Praxis und Anthroposophie vielfach parallel verlief (manchmal mit einem zeitlichen Vorsprung der anthroposophischen Praxisfelder).

Zu untersuchen wäre sodann die Anthroposophie als eine Agentur für Innovation (verstanden als beschleunigte oder verdichtete kulturelle Transformation). Solche innovativen Veränderungen haben Anthroposophen häufig begleitet oder auf den Weg gebracht. Viele Beispiele findet man in der Etablierung und Stabilisierung der Praxisfelder. Manche entstanden aus kleinen und oft genug vom Untergang bedrohten Aktivitäten, andere hingegen, wie Steiners Dreigliederungsideen, haben ihren Schöpfer in vielen Aspekten nicht überlebt. Wieder andere haben nach teilweise langen Dürreperioden angefangen, zu blühen und gesellschaftlich wirksam zu werden, wie die anthroposophische Pädagogik, die Eurythmie und die Landwirtschaft. Oft dürfte die vereinsmäßige Organisation geholfen haben, die lange Zeit nach Steiners Tod bis in die siebziger oder achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu überbrücken, als sich der Zeitgeist änderte und aus den als verschroben betrachteten Nischenprodukten eine gesellschaftlich gesuchte Alternative wurde.

Ein weiteres Thema kann man mit dem Stichwort Ambivalenz umschreiben. Die Anthroposophie ist nicht (nur) die antiaufklärerische Welt einer undurchsichtigen Geheimgesellschaft, die alles daran setzt, sich der öffentlichen Debatte zu entziehen, als die sie selbsternannte „Sektenjäger" entdecken, oder das Wolkenkuckucksheim einer Gesellschaft, die mit ihrem spirituellen Wissen alles besser versteht und weiß als der Rest der Welt. Aber sie ist auch nicht einfachhin die Avantgarde einer ökologisch transformierten Gesellschaft, eines ganzheitlichen Menschenbildes, einer stressfreien Pädagogik oder einer respiritualisierten Welt. Anthroposophie ist weder ganz das eine noch das andere, oft findet man unterschiedliche, heterogene oder gar antagonistische Dimensionen beisammen. Ich möchte nur exemplarisch auf eine dieser ambivalenten Dimensionen besonders hinweisen. Man stößt auf der einen Seite massiv auf Autoritätsstrukturen: auf den eingeweihten Lehrer in der Waldorfpädagogik, auf die über den Kult herrschende Priesterin in der Christengemeinschaft, auf den politisch Engagierten, der weiß, dass das Wissen über die politische Realität von „jenseits der Schwelle" kommen muss, überhaupt auf die Anthroposophin, für die mit der Einsicht in höhere Welten jede weitere Diskussion beendet ist. Auf der anderen Seite (und zugleich) begegnet man dem großen Versprechen von Autonomie und Individualisierung in vielen Waldorfschulen, die Forderung nach einer individuellen Spiritualität, die Beteiligung an basisdemokratischen Bewegungen für direkte Demokratie – und immer wieder dem hohen Pathos des freien Individuums. Man kann die Frage stellen, ob das alles konsistent zu denken ist. Ist es natürlich nicht, aber wissenschaftstheoretisch ist klar, dass das Postulat widerspruchsfreier Konsistenz zu den *terribles simplificateurs* gehört, die eine komplexe Realität gegen die Forderung nach Einfachheit und Klarheit ausspielen. Es wäre wohl spannender zu analysieren,

wie Prozesse in die eine oder andere Richtung in der Anthroposophie ablaufen, wie man Steiner (mit dem *mainstream* und oft gegen ihn selbst) egalitär und antihierarchisch interpretiert oder, umgekehrt, wie man den Mut findet, die autoritären Strukturen in Steiners Denken (oft gegen den Zeitgeist) in die Debatten einzubringen.

Steiner wäre – ein vorletztes Thema – in die Historiographie der Esoterik einzustellen. Das ist nun ein besonderes Problem, insofern die Auseinandersetzung um ihre Konzeptionalisierung – hinsichtlich einer inhaltlichen oder diskursiven Begriffsbestimmung[65] sowie der Frage, ob es sich um einen spezifisch westlichen oder um einen in globaler Perspektive zu interpretierenden Gegenstand handelt[66] – augenblicklich hoch umstritten ist. Zwei Wege können hier eingeschlagen werden: Zuerst benötigen wir weitere Forschungen über die Quellen von Steiners Denken und die Traditionen, die man unter Okkultismus oder Esoterik rubrizieren kann und mit denen er sich auseinandergesetzt hat. Dass man hier nur in Ausnahmefällen über das 19. Jahrhundert hinauskommt und häufig mit der Nutzung von Sekundärliteratur anstelle von Primärquellen zu rechnen hat, wenn Steiner sich auf Traditionen von der frühen Neuzeit bis ins Alte Ägypten beruft, ist relativ klar. Er hat überwiegend Veröffentlichungen aus dem 19. Jahrhundert, viele Übersetzungen, viel Traktatliteratur gelesen, aber kaum alte, originalsprachliche Texte. Darauf aufbauend kann man Steiners eigenen Begriff von „Esoterik" untersuchen. Seine (relativ seltene) Nutzung dieses Terminus gehört in dessen Popularisierung im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts; die Nachweise der Nutzungen des Begriffes Esoterik seit dem späten 18. Jahrhundert[67] sind für die Wirkungsgeschichte bis ins späte 19. Jahrhundert nur von homöopathischer Bedeutung. Auf dieser Basis ließen sich dann der objektsprachliche Begriffsgebrauch bei Steiner analysieren und die Folgen für die wissenschaftliche Konzeptionalisierung von Esoterik und die Position der Anthroposophie bestimmen. Damit wiederum könnte man genauer sehen, welche Beziehung seine Weltanschauung zu den großen Narrativen der Hermetik und

65 Die einschlägige Debatte dreht sich um Werke von Antoine Faivre (L'ésotérisme [Que sais-je? 1031], Paris: Presses universitaires de France, 1992); Kocku von Stuckrad (Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München: Beck 2004; ders.: Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities, Leiden / Boston: Brill 2010) und Hanegraaff (Esotericism and the Academy); s. dazu Zander, Helmut: What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, Berlin / Boston: de Gruyter 2021, 14–43.

66 S. nur exemplarisch: Correspondences. Journal for the Study of Esotericism, 2018, vol 6.2., das Editorial: Time to Drop the „Western" https://correspondencesjournal.com/volume-6/issue-2/).

67 Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. M. Neugebauer-Wölk u. a., Berlin / Boston: de Gruyter 2013, 37–72, S. 41.

der Esoterik hatte: Wie kann man das Verhältnis zur *Philosophia perennis* beschreiben,[68] gibt es Kontinuitäten zur (protestantisch-theologischen) Ausgrenzung der Hermetik,[69] welche Rolle spielt die romantische Naturphilosophie, zu der die Beziehungen in Einzelfragen gut belegt sind, ohne dass wir über eine Gesamtsicht verfügten? Lange noch werden wir vermutlich auf eine Antwort warten müssen, wie das Verhältnis der Anthroposophie zu den neuplatonischen Traditionen zu beschreiben ist – zu diesem Komplex fehlen grundlegende Arbeiten, obwohl in der s*cientific community*, die Esoterikforschung betreibt, die Bedeutung des Neuplatonismus für das ganze Feld grundsätzlich unbestritten ist.

Schließlich lohnte eine Diskussion, wie wir, die Forscherinnen und Forscher, die Erforschung der Anthroposophie wissenschaftstheoretisch konzeptualisieren. Große Teile der Anthroposophie-Forschung (und die anthroposophischen Selbstinterpretationen allemal) leiden an tiefsitzenden, idealistischen Vorannahmen, darunter vor allem an der Vorstellung eines Ursprungs. Die Annahme, dass Religionen einen solchen Ursprung besitzen, etwa der Buddhismus mit dem Buddha anfängt, das Christentum mit Jesus, der Islam mit Mohammed – und eben die Anthroposophie mit Steiner –, ist wie selbstverständlich etabliert und besitzt ja auch eine große Plausibilität: Ohne Steiner gäbe es in der Tat keine Anthroposophie, er hat die entscheidenden Weichen gestellt, sein Textkorpus, seine „Offenbarungen", wie er manchmal selbst verkündet hat, sind, wie gesagt, konzeptionell und faktisch die „absolute" Grundlage der anthroposophischen Theorie und Praxis. Und doch sind die Probleme einer solchen Konzeption zu oft größer als ihr Deutungsgewinn. Denn das, was nach Steiners Tod passierte, war nicht einfach eine „Entwickelung" (um einen Begriff in Steiners Rechtschreibung zu nutzen) seines Erbes, sondern ein Prozess von Selektionen, Überschreibungen, Erweiterungen, Uminterpretation, Überlagerungen, neuen Verknüpfungen und Bestreitungen, von faktischen und nur zugeschriebenen Abhängigkeitslinien, von dogmatischen Traditionskonstruktionen und anarchischen Verwertungen, von der Nutzung Steiners als Formular bis zur Dogmatisierung seines Fingerabdrucks für das Plastilin-Modell des Goetheanum. Doch derartige Prozesse lassen sich nicht deuten, wenn das Ursprungstheorem – ohne pfaderöffnende Konsequenzen oder gar einen Abhängigkeiten konstituierenden Anfang *in toto* zu bestreiten – ein zu starkes, ein unangemessenes Gewicht erhält. Stattdessen brauchen wir die Anwendung von historiographischen Techniken einer retrospektiven Genealogie,[70] in denen die Priorität auf der Gegenwart und

---

68 Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.

69 Hanegraaff: Esotericism and the Academy, 77–152.

70 Klassisch: Foucault, Michel: Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Hommage à Jean Hyppolite, Paris: Presses universitaires de France 1971, 145–172; systematisch: Krech, Volkhard: Wer β sagt,

den darin inkorporierten Interessen der Wahrnehmung von Geschichte liegt. Warum interpretieren Anthroposoph·inn·en und Forscher·inn·en Steiner und die Anthroposophie so, wie sie es tun? Welches sind Selektionskriterien, (implizite) Deutungskonzepte oder die Interessen im Umgang mit dem Material? Eine solche Perspektive bedeutet auch einmal mehr, die Prägungen unserer wissenschaftlichen Forschungen durch die Vorgaben des Feldes, über das wir forschen, zu bedenken (was nicht zwingend zur Konsequenz hat, sie abzulehnen, aber sie als heuristische Optionen kritisch zu refigurieren) und unsere Vernetzung mit dem religiösen Feld zu reflektieren, die unvermeidlich ist und beide Seiten beeinflusst. Wir sind dabei, so Paula Schrode, „angehalten", unsere „eigenen Transfers ins religiöse Feld selbstkritisch transparent zu machen" und uns der Tendenz, uns mit der „hochgehaltenen Abgrenzung vom religiösen Feld … eine bequeme – und legitimierende – Blindheit zu bewahren", zu stellen.[71]

4 (Un-)vergessene Lektüren

Zum Schluss ein flaneurhafter Blick auf Literatur zur Anthroposophie, die vielleicht die wissenschaftliche Faszination wecken kann – die bibliographischen Stichworte werden noch systematisierte Informationen liefern (*) – und manchmal wie im Dornröschenschlaf zu dämmern scheinen. Es gibt Bücher, tolle Bücher, die zu Unrecht nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit erhalten haben oder gar vergessen werden – ich denke, nicht zuletzt, weil es keine funktionierende *scientific community* für die Erforschung der Anthroposophie gibt. Die meisten guten Werke werden wahrgenommen und davon ist in diesem Buch viel die Rede, aber einige fallen durch das Raster der Rezeption. Ich möchte deshalb drei Bücher vorstellen, die ich – in einer subjektiven Perspektive, natürlich – aufgrund mangelnder Aufmerksamkeit für nicht ausgeschöpft halte.

Jan Stottmeister: Der George-Kreis und Theosophie.[72] Stottmeister analysiert nicht nur die theosophischen Neigungen oder zumindest die Offenheit wichtiger Personen des George-Kreises, sondern schreibt zugleich eine Rezeptionsgeschichte Steiners. Nicht eine der vielen Geschichten von Hass oder Ver-

kann auch α sagen. Zu Reinhard Schulzes Ansatz der ‚retrospektiven Genealogie', in: Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag, hg. v. F. Zemmin u. a., Leiden/Boston: Brill 2018, 85–110.

71 Schrode, Paula: Grenzen, Schwellen, Transfers – Konstituierung islamischer Felder im Kontext, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27/2019, 3–26, S. 23.

72 Stottmeister, Jan: Der George-Kreis und Theosophie, Göttingen: Wallstein 2014.

ehrung, sondern eine, in der zwei Charismatiker mit dem gleichen Ziel, ein tieferes oder höheres Wissen zu erreichen, miteinander konkurrieren, Stefan George und Rudolf Steiner. Stottmeister behandelt zentrale Fragen der Theosophie mit präziser Sachkenntnis, insbesondere die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten (höherer) Erkenntnis, die eben nicht nur von Theosophen gestellt wurde, oder die Konflikte, die auftauchen, wenn man sich zwischen zwei solcher Figuren entscheiden muss, wie er anhand von Alexander von Bernus oder Ernst Bloch dokumentiert.

Robin Schmidt: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses.[73] Wir haben, wie gesagt, keine Geschichte der anthroposophischen Bewegung und der Anthroposophischen Gesellschaft nach Steiners Tod, nur gigantische Archivbestände und umherliegende Texte wie Felsbrocken nach einem Vulkanausbruch. Aber es gibt Robin Schmidt, lange Zeit Mitarbeiter in der anthroposophischen „Stiftung Kulturimpuls" in Dornach, der ein Glossar verantwortet, das hier Abhilfe schafft, aber schon im Titel zu tief stapelt: Ja, es sind nur Stichworte, aber die haben es in sich: solide recherchiert, umfangreich, momentan alternativlos. Zu seiner eigenen Marginalisierung trägt der Text zudem bei, weil er versteckt in einer Publikation zu Kurzbiographien publiziert ist, wo man ihn nicht vermutet und mithin auch kaum jemand findet. Aber bevor wir eine größere Geschichte dieses anthroposophischen Feldes besitzen, muss man zu Schmidt greifen: wenn man etwas über die Strukturen der Anthroposophischen Gesellschaft, ihre Vorstände, die Praxisfelder, Initiativen, anthroposophische Vereinigungen, Landesgesellschaften, Verlage, Zweige ... wissen will.

Ansgar Martins: Rassismus und Geschichtsmetaphysik.[74] Wir haben viel, manche Anthroposophen sagen: zu viel Literatur zum Thema Rassismus – wohingegen die polemischen Kritiker der Anthroposophie meinen (und da geben ihnen auch viele Anthroposoph.inn.en Recht), wir hätten davon noch viel zu wenig. Was wir allerdings in der Tat immer noch nicht haben, ist eine minutiöse historisch-kritische Aufarbeitung, nicht nur der Stellen, wo Steiner von „degenerierten Indianern" und der „weißen Rasse", die an der Zukunft arbeite, spricht, sondern auch – etwa – der evolutionstheoretischen Annahmen im Hintergrund oder des Wechselspiels von Relativierung und Verschärfungen in Steiners Werk. Wie man so etwas machen kann, zeigt Martins mit seinem Versuch, kleinteilig makro- und mikrohistorische Kontexte, Interessenlagen und Zwänge aufzuarbeiten. So könnte es gehen, wenn man das Thema im großen Format aufschlüge. Bis dahin ist man bei Martins in besten Händen.

73 Schmidt: Glossar.

74 Martins: Rassismus und Geschichtsmetaphysik.

Karen Swartz: Management Matters. Organizational Storytelling within the Anthroposophical Society in Sweden,[75] so der Titel einer organisationssoziologischen Studie über die schwedische Landesgesellschaft der Anthroposophischen Gesellschaft. Hinter dieser Themenbeschreibung im flotten Wissenschaftsenglisch verbirgt sich für mich die größte Überraschung in der Erforschung der Anthroposophie seit langem. Der kleinere Teil der Überraschung ist das Thema dieser Arbeit: eine Diskursanalyse der inneranthroposophischen Narrative über das Selbstverständnis, die von einer goldenen Gründungsgeschichte, einer schwierigen Gegenwart und einer unsicheren Zukunft in Schweden erzählen, und das alles zentriert um den Fokus Rudolf Steiner. Auf der Grundlage qualitativer Interviews erfährt man, wie heterogen, manchmal desorientiert, manchmal frustriert, gleichwohl fest von der Zukunft der Anthroposophie überzeugt viele Befragte in der institutionalisierten schwedischen Anthroposophie sind (wobei vielleicht die basalen Gemeinsamkeiten manchmal leicht unterbelichtet bleiben). Die definitiv größere Überraschung ist die Autorin selbst, die von ihrer anthroposophischen Prägung kein Hehl macht. Aber sie räumt mit der im anthroposophischen Milieu fast immer präsenten Steinerapologie und Wahrheitsbeanspruchung ohne großes Federlesen auf, sie bietet einfach Wissenschaft. Dass sie eine Position einnimmt, gehört in die Normalspannung von Erkenntnis und Interesse, aber sie funktionalisiert ihre Deutung nicht primär für normative Deutungen. Empirische Sozialforschung, Einbeziehung eines neoliberalen Rahmens für anthroposophische Aktivitäten, narrative Medienanalyse ... – derartiges war für Arbeiten mit anthroposophischem Hintergrund über lange Zeit einfach Ausland. Wenn diese Arbeit zur Benchmark für Anthroposophieforschung aus dem anthroposophischen Milieu würde, bräche eine neue Zeit an.

5 Die Beiträge dieses Bandes

Fast alle Beiträge dieses Bandes sind von einer stereoskopischen Perspektive geprägt: Der Bezug auf Quellen ist die Basis der Überlegungen, die aber in theoretische Reflexionen als dem zweiten Standbein wissenschaftlicher Analyse eingebettet sind. Dies ist der Versuch, sich im wissenschaftlichen Zugang nicht zu verlaufen: weder sich als Jäger und Sammler in der wilden weiten Welt der Anthroposophie einzugraben noch in der luftigen Höhe des reinen Denkens die Mühsal des histo-

75 Swartz, Karen: Management Matters. Organizational Storytelling within the Anthroposophical Society in Sweden (Diss. Åbo 2022), Åbo: Akademis förlag / Åbo Akademi University Press 2022; https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/185670/swartz_karen.pdf?sequence=1&isAllowed=y (28.12.2022).

risch-kritischen Frondienstes zu scheuen. Zumindest im Hintergrund steht ein weiteres Interesse, die Erforschung der Anthroposophie (wie überhaupt der Esoterik) aus dem Getto einer separierten Disziplin zu lösen und so die Intersektionalität mit anderen kulturellen Feldern aufzuzeigen. Dass alle Autor.inn.en Neuland betreten, ist selbstverständlich.

Ansgar Martins eröffnet mit Überlegungen zu *Apokalyptik, Sozialreform und Ich-Philosophie. Über einige Entwicklungen und Neuansätze in der deutschsprachigen Anthroposophie seit 1925*, die es ermöglichen, die Forschungsgeschichte mit Entwicklungen in der Anthroposophie zu parallelisiert. In seinen Überlegungen skizziert er Phasen mit unterschiedlichen anthroposophischen Interpretationsparadigmen des Lebens und Werks Rudolf Steiners, in denen deutlich wird, dass nicht nur Steiner kontextuell gelesen werden muss, sondern auch seine Interpretation durch unterschiedliche Deutungen gebrochen wird. Diese doppelte Brechung bedeutet nicht nur, Steiner und seine anthroposophische Rezeption zu historisieren, sondern auch die Notwendigkeit zur wissenschaftshistorischen Selbstreflexion der Anthroposophie-Forschung: Denn auch sie folgt häufiger, als ihr lieb oder bewusst ist, den Deutungsvorgaben Steiners und seiner Anhänger·inn·en.

Ann-Kathrin Hoffmann analysiert in ihrem Beitrag *Vom Kopf auf die Füße stellen: Waldorfpädagogik als Kulturforderung im Zeitalter des Intellektualismus?* den Gebrauch des Begriffs Intellektualismus im Werk Steiners und seiner Applikation in der Waldorfpädagogik. Was wie die Beschäftigung mit einem allzu partikularen Begriff klingt, führt de facto ins Zentrum von Steiners intellektuellem Selbstverständnis: Insofern die Anthroposophie eine Wissenschaft sein sollte, mussten er und seine Anhänger.innen eine Position auf Augenhöhe mit den intellektuellen Debatten ihrer Zeit einfordern. Zugleich aber hielt Steiner Intellektualismus für eine Bedrohung, insbesondere für Kinder, weil er in diesem Intellektualismus ein fixiertes, sozusagen dogmatisches Wissensverständnis sah. Für die Vermittlung eines dagegen gerichteten „lebendigen" Wissens zahlte er allerdings einen Preis: eine Distanzierung von einer kritischen Wissenschaft.

Stephanie Majerus untersucht ein zweites anthroposophisches Praxisfeld, die Landwirtschaft, und geht dabei zugleich der Interpretation fundamentaler Konzepte Steiners nach: in ihren Überlegungen zum *„Ich" als Teil eines kosmischen Lebensstroms – eine kulturanthropologische Einordnung von Demeter-Bauern.* Sie bezieht dazu Methoden der qualitativen Sozialforschung ein und thematisiert eine fundamentale Grundspannung in Steiners Reflexionen, die sich durch alle Phasen seines Lebens ziehen: Wie verhalten sich Steiners Interpreten gegenüber den pan(en)theisierenden Tendenzen in Steiners Werk, die bis zur Auflösung des Individuums gehen können, auf der einen Seite, und, auf der anderen, der Konzeption einer Individualität, in der Steiner im Kern ein „Ich" mit einem hohen

Anspruch auf Autonomie lokalisiert? Majerus verweigert die Vereindeutigung dieser Positionen zugunsten der einen oder anderen Seite und fordert, die Komplexität und Steiners Veränderungen in unterschiedlichen Lebenslagen nicht aufzulösen.

Ionuț Daniel Băncilă eröffnet mit seiner Studie ein anderes, noch kaum begangenes Feld, die regionalen Profile der Anthroposophie, und dies zu einem Teil Europas, der ausgesprochen schlecht erforscht ist: *Die Anthroposophie in Rumänien: rezeptionsgeschichtliche Momentaufnahmen.* Wie in einem Mikrokosmos trifft man in Rumänien auf Anthroposophisches in den gesamten letzten hundert Jahren: auf den jungen Steiner mit Vorträgen in Siebenbürgen, auf die Versuche von intellektuell ambitionierten Anthroposophen, sich zwischen Steiners Tod und dem Ende der kommunistischen Herrschaft mit unterschiedlichen Ausprägungen des Zeitgeistes in Rumänien zu arrangieren oder auf Versuche, die anthroposophische Landwirtschaft in dörflichen Strukturen zu etablieren. Nach 1989 schließlich stößt er auf die Suche nach Verbindungen zur orthodoxen Spiritualität, die im anthroposophischen Weltanschauungskomplex mit der Würde besonderer spiritueller Tiefe ausgezeichnet ist.

Eine weitere Regionalstudie zur Anthroposophie hat *Viktoria Vitanova-Kerber* für *Bulgarien* beigesteuert. Hier ist die Situation in doppelter Weise komplex: Zum einen hat die Anthroposophie in der Zwischenkriegszeit, im Ersten Weltkrieg, in der kommunistischen Phase und nach der Wende des Jahres 1989 wie in Rumänien in unterschiedlichen Formen überlebt; zum anderen aber lassen sich Austauschprozesse sowohl mit verwandten Gruppen, insbesondere der von Petar Dunov gegründeten Weißen Bruderschaft, aber auch mit Vertretern der orthodoxen Kirche nachweisen. Dieses weltanschauliche Feld hat sie zudem hinsichtlich der Umsetzung der Anthroposophie in Praxisfeldern analysiert.

Dem komplexen Verhältnis von Spiritualität und Kunst widmet sich ein Doppelaufsatz von *Marty Bax* und *Helmut Zander*: *Hilma af Klint und die pietistischen Wurzeln von Esoterik und Anthroposophie.* Der Ausgangspunkt ist das künstlerische Werk von Hilma af Klint, die – noch vor Wassily Kandinsky – als eine „Erfinderin“ der künstlerischen Abstraktion gilt. Marty Bax kann nun nachweisen, dass die bislang nicht zuletzt von Anthroposophen propagierte These, dass für diesen entscheidenden Schritt die Theosophie respektive Anthroposophie Rudolf Steiners verantwortlich sei, nicht zutrifft. Ihre These lautet vielmehr, dass die Wurzeln im radikalen Pietismus des schwedischen Protestantismus zu finden sind – ehe af Klint zu Steiners Anthroposophie fand.

Helmut Zander beansprucht in seinen Überlegungen zu *Pietismus und „Esoterik“* nachzuweisen, dass sich dieser Weg vom Spiritualismus und seines pietistischen Zweiges in „esoterische“ Vorstellungen häufig findet. An den Beispielen von Augustin Bader, Johann Wolfgang von Goethe und Rudolf Steiner lassen sich

solche Transfers seit der frühen Neuzeit exemplarisch belegen. Af Klint kann man vor diesem Hintergrund in eine lange Tradition christlich-hermetischer („esoterischer“) Interferenzen einstellen.

Marty Bax führt den Nachweis ihrer These unter dem Titel *Hilma af Klint. Vom radikalen Pietismus zur Anthroposophie. Mythos und Wahrheit (Alternative: Abschied vom Mythos und Annäherung an die Wahrheit)* detailliert durch. Sie dokumentiert unter Rückgriff auf teils unpublizierte Dokumente af Klints frühe Spiritualität zwischen Pietismus und protestantischem Spiritismus und relativiert dabei ihre Bedeutung zugunsten anderer Mitglieder aus der religiös geprägten Künstlerinnen-Vereinigung *De Fem*, insbesondere im Blick auf Anna Cassel. In der exemplarischen Interpretation von Kunstwerken af Klints kann sie schließlich zeigen, dass bislang theosophisch/anthroposophisch gedeutete Motive in Wirklichkeit aus ihrer protestantischen Tradition stammen und die Genese ihrer abstrakten Bilder in diesem kulturellen Wurzelwerk zu verorten ist.

Den Band beschließen Überlegungen von *Hartmut Traub* zur *wissenschaftstheoretischen und methodologischen Einordnung des Denkens Rudolf Steiners.* Er vertritt die These, dass die fehlende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem (philosophischen) Werk Steiners mit akademischen Ausschließungsprozessen zusammenhängt, die in unterschiedlichen Wissenschaftsverständnissen gründen. Er fordert deshalb, in Steiners Werk unterschiedliche Textgattungen (etwa metaphorische, therapeutische oder philosophische Texte), die in unterschiedliche soziale Kontexte gehören, hinsichtlich ihrer Interpretationszugänge zu unterscheiden.

Wir danken schließlich dem Schweizerischen Nationalfonds, der das Projekt *Die Genese der universitären Religionswissenschaft in Auseinandersetzung mit nichthegemonialen, insbesondere theosophischen Traditionen*, in dessen Kontext der folgende Band entstanden ist, gefördert hat und der auch die Drucklegung durch eine großzügige Finanzierung mit uneingeschränktem *open access* ermöglicht hat. Die katholische Fakultät der Universität Freiburg hat die Tagung, auf der die vorliegenden Beiträge diskutiert wurden, mitfinanziert. Moritz Bauer danke ich für die vorbereitenden Arbeiten zur Publikation. Eine große Hilfe bei allen Fragen waren Ansgar Martins und Peter Staudenmaier. Ein ganz besonderer Dank aber gilt Viktoria Vitanova-Kerber, die die intellektuelle Ausrichtung begleitet und die editorische Knochenarbeit dieses Band federführend verantwortet hat und ohne deren Übersicht, Zuverlässigkeit und Rettungsaktionen dieser Band wohl immer noch eine okkulte Ankündigung wäre.

Bibliographie

Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2007

Ænigma – hundert Jahre anthroposophische Kunst, hg. v. Andreas Albert (Ausstellungskatalog Olmütz, Schloss Moritzburg, Schloss Ostrau), Řevnice: Arbor Vitae 2015

Amlinger, Carolin / Nachtwey, Oliver: Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus, Berlin: Surhkamp 2022

Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003

Anthroposophie und Judentum. Perspektiven einer Beziehung, hg. v. Ralf Sonnenberg, Frankfurt a. M.: Info3 2009

Anthroposophie wird Kunst. Der Münchner Kongreß 1907 und die Gegenwart, hg. v. Karl Lierl / Florian Roder, Dürnau, Kooperative Dürnau 2008

Archivmagazin. Beiträge aus dem Rudolf-Steiner-Archiv, hg. v. der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Basel: Rudolf-Steiner-Verlag 2012 ff.

Arenson, Adolf: Leitfaden durch 50 Vortragszyklen Rudolf Steiners (1930), Stuttgart: Freies Geistesleben [9]1991

Beuys im Goetheanum, hg. v. Walter Kugler / Christiane Haid, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021

Bideau, Paul-Henri: Rudolf Steiner et les fondements goethéens de l'anthroposophie, Diss. Paris 1990 (Lille: Atelier national de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1989)

Bock, Emil: Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk, Stuttgart: Freies Geistesleben 1961

Brandt, Katharina Revenda: Marie von Sivers. Ihr emanzipativer Lebensentwurf und ihre Verbindung mit Rudolf Steiner vor dem Hintergrund des Modells der Kameradschaftsehe, PhD Thesis, University of Groningen, Groningen 2014

Büchenbacher, Hans: Erinnerungen 1933–1949. Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, hg. v. Ansgar Martins, Frankfurt am Main 2014: Info3

Clement, Christian: Die Geburt des modernen Mysteriendramas aus dem Geiste Weimars. Zur Bedeutung Goethes und Schillers für die Erkenntnistheorie, Ästhetik und Dramaturgie Rudolf Steiners, Diss. University of Utah 2005 (gedruckt unter dem Titel: Die Geburt des modernen Mysteriendramas aus dem Geiste Weimars. Zur Aktualität Goethes und Schillers in der Dramaturgie Rudolf Steiners, Berlin: Logos 2007)

— Literatur und Apokalypse. Perspektiven einer anthroposophisch orientierten Hermeneutik, Königshausen & 2020

Clement, Christian: A New Paradigm in the Academic Study of Anthroposophy?, in: Steiner Studies, 14.4.2021, https://steiner-studies.org/articles/10.12857/STS.951000140-5/

Code, Jonathan Michael: Considering Waldorf Education's Contributions to Global Citizenship Education, in: Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung 2020; DOI: http://doi.org/10.12857/STS.951000140-2

Correspondences. Journal for the Study of Esotericism, 2013 ff.

Dilloo-Heidger, Erik: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" von Rudolf Steiner und das Yoga Sutra des Pantañjali, Norderstedt: Books on Demand 2018

Fäth, Reinhold Johann: Rudolf Steiner Design. Spiritueller Funktionalismus (Diss. Konstanz 2004), Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2005

Faivre, Antoine: L'ésotérisme [Que sais-je? 1031], Paris: Presses universitaires de France, 1992)

Foucault, Michel: Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Hommage à Jean Hyppolite, Paris: Presses universitaires de France 1971, 145–172

French, Aaron: Disenchanting and Re-Enchanting German Modernity with Max Weber and Rudolf Steiner, Diss. UC Davis 2021; https://escholarship.org/uc/item/2059q49x

Frick, Heinrich: Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. Eine vergleichende Erörterung, Stuttgart: Strecker und Schröder 1923

Frohnmeyer, Johannes Leonhard: Die theosophische Bewegung. Ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung, Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung 1920

Giese, Cornelia (unter dem Pseudonym Juliane Weibring): Frauen um Rudolf Steiner. Im Zentrum seines Lebens. Im Schatten seines Wirkens, Oberhausen: Athena 1997

Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Hauer, Jakob Wilhelm: Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik. Vier Vorträge, Stuttgart: Kohlhammer 1922

Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien, Dokumente, Berlin / New York: de Gruyter 1991

Karl, Christian: Handbuch zum Vortragswerk Rudolf Steiners, 2 Bde., Schaffhausen: Novalis 1991/1993

Kiersch, Johannes: Rudolf Steiners Weg zur freien Esoterik. Das Werden der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Dornach: Verlag am Goetheanum 3. (gegenüber der Erstauflage gekürzte und erweiterte) Ausgabe 2019

— Über den Begriff der Bewusstseinsseele bei Rudolf Steiner, in: Steiner-Studies 2021; DOI: http://doi.org/10.12857/STS.951000240-7

— Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Die Erste Klasse, Dornach: Verlag am Goetheanum 2005

Krech, Volkhard: Wer β sagt, kann auch α sagen. Zu Reinhard Schulzes Ansatz der ‚retrospektiven Genealogie', in: Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag, hg. v. F. Zemmin u.a., Leiden/Boston: Brill 2018, 85–110

Leese, Kurt: Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart (1918), Berlin: Furche-Verlag [2]1921

Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861–1925 ([1]1988), Stuttgart: Freies Geistesleben [2]2010

— Lindenberg, Christoph: Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum ([1]1970), Stuttgart [2]1995

— Rudolf Steiner. Eine Biographie, 2 Bde., Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1997

Martins, Ansgar: Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen. Steiners intellektuelle Biographie(n) mit besonderer Rücksicht auf Max Stirner, in: Rudolf Steiner: Intellektuelle Biographien. Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit; Goethes Weltanschauung; Haeckel und seine Gegner (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 3), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2019, S. VII-XXXIII

— Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner, Frankfurt a. M. Info3, 2012

— Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner, Frankfurt a. M.: Info3 2012

— Rassismus, Reinkarnation und die Kulturstufenlehre der Waldorfpädagogik. Anthroposophische Rassenkunde auf dem Weg ins 21. Jahrhundert, in: Rassismus. Von der frühen Bundesrepublik bis in die Gegenwart, hg. v. Vojin Sasa Vukadinovic, Berlin: de Gruyter (in Vorbereitung)

Mende, Silke: „Nicht rechts, nicht links, sondern vorn“. Eine Geschichte der Gründungsgrünen, München: Oldenbourg 2011
Nachtwey, Oliver / Frei, Nadine: Quellen des „Querdenkertums“. Eine politische Soziologie der Corona-Proteste in Baden-Württemberg, hg. v. Fachbereich Soziologie, Universität Basel, o. O. [Basel] 2021; DOI: 10.31235/osf.io/8f4pb
Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. M. Neugebauer-Wölk u.a., Berlin / Boston: de Gruyter 2013, 37–72
Oberleitner, Alexander: Michael Endes Philosophie im Spiegel von ‚Momo‘ und ‚Die unendliche Geschichte‘, Hamburg: Meiner 2020
Ohlenschläger Sonja Maria Brigitta: Rudolf Steiner, (1861–1925). Das architektonische Werk (Diss. Bonn 1991), Petersberg: Imhof 1999
Osterrieder, Markus: Welt im Umbruch. Nationalitätenfrage, Ordnungspläne und Rudolf Steiners Haltung im Ersten Weltkrieg, Stuttgart: Freies Geistesleben 2014
Paul, Gudrun: Spirituelle Alltagskultur. Formationsprozeß anthroposophischer Kultur – untersucht am Beispiel von Baden-Württemberg, Diss. Tübingen 1992
Pehnt, Wolfgang: Die Architektur des Expressionismus (^{1}1973), Stuttgart: Hatje ^{3}1998
— Rudolf Steiner. Goetheanum, Dornach, Berlin: Ernst & Sohn 1991
Die philosophischen Quellen der Anthroposophie. Eine Vorlesungsreihe an der Alanus-Hochschule, hg. v. Jost Schieren, Frankfurt am Main: Info3 2022
Plato, Bodo von: Zur Entwicklung der Anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick, Stuttgart: Freies Geistesleben 1986
Riegel, Hans Peter: Beuys. Die Biographie, Bd. 4: Verborgenes Reden, Zürich: Riverside 2021
Sam, Martina Maria: Rudolf Steiners Faust-Rezeption. Interpretationen und Inszenierungen als Vorbereitung der Welturaufführung des gesamten Goetheschen Faust, 1938, Basel: Schwabe 2011
— Rudolf Steiners Bibliothek. Verzeichnis einer Büchersammlung, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2019
— Rudolph Steiner. Kindheit und Jugend, 1861–1884, Dornach: Verlag am Goetheanum 2018
— Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021
Schmidt, Robin: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. B. von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003, 963–1054
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998
Schrode, Paula: Grenzen, Schwellen, Transfers – Konstituierung islamischer Felder im Kontext, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27/2019, 3–26
Sonnenberg, Ralf: „Keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens“. Judentum, Zionismus und Antisemitismus aus der Sicht Rudolf Steiners, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 12/2003, 185–209
Staudenmaier, Peter: Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era, Leiden: Brill 2014
Steiner Studies. Internationale Zeitschrift für kritische Steiner-Forschung / International Journal for Critical Steiner Research; https://steiner-studies.org

Steiner, Rudolf: Schriften. Kritische Ausgabe, hg. und kommentiert von Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013 ff.

Stieglitz, Klaus von: Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt, Grenzen, Witten a.d. Ruhr: Luther-Verlag 1955

Stottmeister, Jan: Der George-Kreis und Theosophie, Göttingen: Wallstein 2014

Stuckrad, Kocku von: Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities, Leiden / Boston: Brill 2010

— Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens, München: Beck 2004

Swartz, Karen: Management Matters. Organizational Storytelling within the Anthroposophical Society in Sweden (Diss. Åbo 2022), Åbo: Akademis förlag / Åbo Akademi University Press 2022; https://www.doria.fi/bitstream/handle/10024/185670/swartz_karen.pdf?sequence=1&isAllowed=y (28.12.2022)

Swartz, Karen / Hammer, Olaf: The Show Must Go On. Corporate Narratives in the Anthroposophical Society, in: International Journal for the Study of New Religions 20/2021, 91–117

Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011

Treher, Wolfgang: Hitler, Steiner, Schreber. Ein Beitrag zur Phänomenologie des kranken Geistes, Emmendingen: Selbstverlag 1966

Ursprung, Philip: Joseph Beuys. Kunst, Kapital, Revolution, München: Beck 2021

Voda Eschgfäller, Sabine: Galgenbruder und Pfadsucher. Anmerkungen zu Christian Morgenstern als anthroposophischem Autor, in: Brücken. Germanistisches Jahrbuch Tschechien-Slowakei, Berlin u. a.: Brücken-Verlag N. F. 2012, 261–270

Wehr, Gerhard: Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls München: Kösel (1982), [2]1987, Freiburg i. Br.: Aurum [1]1982, München: Kösel [2]1987

Werner, Uwe (unter Mitwirkung von Christoph Lindenberg): Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945), München: Oldenbourg 1999

Zander, Helmut: Neuere Veröffentlichungen zum Verhältnis von Anthroposophie und Christentum, in: Theologische Revue 90/1994, 445–454 und 92/1996, 361–372

— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019

— Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945 ([1]2007), 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [3]2008

— Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis? Überlegungen zur gegenwärtigen Situation ihres Dialoges anlässlich der Studie ‚Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft', in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 56/ 2005, 116–119

— Konfliktlösung durch Plebiszite? Die Anthroposophie und die Wurzeln der direkten Demokratie in Deutschland, in: Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden, hg. v. Hans-Martin Barth / Christoph Elsas, Hamburg: EB-Verlag 2004, 295–303

— Rez. Handbook of the Theosophical Current, hg. v. Olav Hammer / Mikael Rothstein (2013); http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2013-4-132 (29.12.2022)

— Rez. Ursprung: Joseph Beuys (2021); https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-96716 (10.3.2023)

— Rudolf Steiner, Schriften zur Anthropologie. Theosophie – Anthroposophie. Ein Fragment (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA] 6), hg. und kommentiert von Christian Clement, Stuttgart-

Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 111/2017, 463–468
— Rudolf Steiner. Die Biographie ([1]2011), München: Piper [3]2016
— What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: The Occult Roots of Religious Studies. The Origins of the Academic Study of Religion and its Relation to Non-Hegemonic Currents, Berlin / Boston: de Gruyter 2021, 14–43
Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft. Beiträge zur Diskussion, hg. v. Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, Filderstadt: Markstein 2004

Ansgar Martins

Apokalyptik, Sozialreform und Ich-Philosophie. Über einige Entwicklungen und Neuansätze in der deutschsprachigen Anthroposophie nach dem Tod Rudolf Steiners 1925

Abstract: Der Text untersucht ideologische Schwerpunktsetzungen und Neuansätze in der deutschsprachigen Anthroposophie nach 1925 – das heißt nach dem Tod Rudolf Steiners. Exemplarisch werden drei Anthroposophie-Auslegungen vorgestellt, die sukzessive zwischen dem frühen 20. und dem frühen 21. Jahrhundert entstanden und heute nebeneinander existieren: Vor allem die frühen Anthroposophen sahen sich in ein apokalyptisches Szenario verstrickt, wonach sie am Ende des 20. Jahrhunderts wiederkehren müssten, um den Dämon Ahriman zu bezwingen. Diese Vorstellung prägte sowohl interne Konflikte im Vorstand der Anthroposophischen Gesellschaft als auch dessen Positionierung gegenüber dem Nationalsozialismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs eine neue Generation heran, deren Prioritäten sich – zum Beispiel bei Joseph Beuys – vom Arkanraum der Anthroposophischen Gesellschaft zum sozialpolitischen Engagement verschoben. Seit den 1990er Jahren und unter dem Eindruck schwindender Mitgliederzahlen trat schließlich bei einigen Anthroposophen die Freiheits- und „Ich-Philosophie" aus Steiners Frühschriften in den Vordergrund und verdrängte die „höheren Welten" der klassischen anthroposophischen Esoterik.

Für M.

1 Problemstellung: Von „Herr Doktor" zu „Rudi"?

Es gibt eine aufschlussreiche Anekdote dazu, wie Anthroposophen im Verlauf des 20. Jahrhunderts den Namen ihres Gründers Rudolf Steiner (1861–1925) ausgesprochen und aufgeschrieben haben. Die „erste Generation" rief „noch ehrfürchtig

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. (cc) BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-002

‚Herr Doktor [Rudolf Steiner]'"[1] – „[b]ei gleichzeitiger Verspottung alles Akademischen, wohlgemerkt"[2] –, „die zweite Generation" beharrte immerhin noch auf der Nennung des vollen Namens Rudolf Steiner, während „die dritte Generation nur noch ‚Steiner'" sagte. Ob die heutige „vierte Generation nur noch liebevoll spöttelnd ‚Rudi' sagen", „lakonisch ‚R. St.' schreiben"[3] oder doch zum „Doktor" zurückkehren werde, darüber lässt sich spekulieren, aber die Empirie ist viel zu widersprüchlich für alle glatten Pointen. Die meisten Anthroposophen dürften „nur noch ‚Steiner'" sagen, aber unabhängig von Sprachkonventionen existiert auch ein äußerst dogmatisches Lager. Noch 2010 konnte Taja Gut behaupten, sogar „weltoffene Anthroposophen" würden es nicht schaffen, „einfach Steiner zu sagen oder zu schreiben [...]. Selbst in der Gesamtausgabe bringt man es nicht übers Herz, den ‚Dr.' wegzulassen, wenn es, etwa bei Fragenbeantwortungen, unumgänglich ist, seinen Namen anzuführen".[4] Die Editionsbedingungen von Steiners Werk haben sich allerdings seitdem beträchtlich verändert[5] und ein Autor wie Gut war in seiner polemischen Ambivalenz gegenüber Steiner und dessen Verehrung zugleich ein Beispiel dafür, dass sich einige posttraditionelle Anthroposophie-Zugänge (unterschiedlicher Generationen) spätestens im 21. Jahrhundert von der Orthodoxie weit entfernt hatten.

Im vorliegenden Text geht es nicht um wechselnde Schreibweisen von Rudolf Steiners Namen, aber um parallele historische Veränderungen seit seinem Tod 1925. Denn inneranthroposophische Entwicklungen und Ausdifferenzierungen werden wissenschaftlich bislang zwar irgendwie wahrgenommen, aber wenig diskutiert. Der Großteil der akademischen Forschung teilt mit der anthroposophischen Literatur die Fixierung auf Steiner und behandelt spätere Quellen als bessere oder schlechtere Steiner-Interpretation oder -Anwendung – statt zu studieren, wie stark sich das, was als wahre Botschaft und tatsächliche Intention seines Werks gilt, mit der Zeit verändert. Als Plädoyer gegen die Reduzierung von Anthroposophie-Kritik auf Steiner-Forschung geht es im Folgenden um exemplarische ideengeschichtliche Stationen der Anthroposophie, die man ganz grob mit den drei eingangs genannten „Generationen" parallelisieren kann, nur, dass sich die jeweiligen ideologischen Neuerungen selten sauber auf bestimmte „Generationen" beschränken. Eher existieren immer unterschiedliche Auslegungsformen neben-, mit- und gegeneinander, von denen ich drei hier herausstelle:

---

1 Uhlenhoff, Rahel: Einleitung, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Rahel Uhlenhoff, Berlin: Wissenschaftsverlag 2011, 9–51, 11, unter Berufung auf Johannes Kiersch. Anmerkung in eckigen Klammern im Original.

2 Gut, Taja: Wie hast du's mit der Anthroposophie? Eine Selbstbefragung, Dornach: Pforte 2010, 53.

3 Uhlenhoff: Einleitung, 11.

4 Gut: Anthroposophie, 52 f.

5 Konkret durch die Leistungen von David Marc Hoffmann und Christian Clement.

– der kosmische Welten-Doktor Steiner, den die erste Generation noch persönlich kannte und mit dem sie am Ende des 20. Jahrhunderts wiederkehren wollte, um die Menschheit zu retten;
– Rudolf Steiner als Sozialreformer, der seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Vorreiter und Vordenker ökosozialer Bewegungen gelesen werden konnte;
– der „frühe" bzw. „junge Steiner", dessen Ich-Philosophie bei einigen neueren Interpreten auf Kosten seiner späteren Kosmogonie ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt und so eine institutionell alternde Anthroposophie des 21. Jahrhunderts revitalisiert.

Im vorliegenden Text geht es vor allem um die frühen Anthroposophen und ihre apokalyptischen Heils- und Unheilserwartungen, doch vor diesem Hintergrund wird schnell die Eigenlogik der politischen oder existenzialistischen jüngeren Rezeptionsformen deutlich. An deren Stelle ließen sich hier freilich andere Entwicklungen darstellen: Auch anthroposophische Dogmatiker wachsen natürlich nach. Noch die nostalgischsten heutigen Steiner-Exegeten unterscheiden sich aber in ihren Selbst- und Weltbezügen durchaus von der „ersten Generation", von denen, die ausrufen konnten: „Ich kannte ihn, den großen Lehrer noch"[6] Wie auch immer man sich die Aura und rhetorische Begabung des „Eingeweihten" vorstellt, der nach dem Ersten Weltkrieg plötzlich zum Massenredner wurde: Er war „der letzte Schrei jener Zeit".[7] Weit über den kleinen Kreis seiner damaligen Anhänger und die Vorstellungen der meisten heutigen Kritiker hinaus war seine Erscheinung in der frühen Weimarer Ära präsent und rief äußerst kontroverse Reaktionen hervor.[8] In fast schroffem Gegensatz dazu stehen die heutigen Rezeptionsbedingungen. Inzwischen kommt der Kontakt mit Steiners Werk meist über einen der Bereiche anthroposophisch inspirierter Lebensreform oder Gesellschaftspolitik zustande, die Außenwahrnehmung der Anthroposophie zwischen dem frühen 20. und dem frühen 21. Jahrhundert hat sich also beinahe umgekehrt. Die erfolgreiche und nachgefragte anthroposophische Praxis und Folklore bleibt dabei relativ stabil, während

6 Steffen, Albert: Der Sturz des Antichrist. Dornach: Schöne Wissenschaften 1993, 24. Im Jahr 2009 soll mit Marie Jenny Schuster die letzte Person gestorben sein, die Steiner mit eigenen Augen gesehen hat, vgl. Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019, 9.

7 So notierte im Rückblick der damalige Feuilletonist der Frankfurter Zeitung – Kracauer, Siegfried: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films, in: ders.: Werke, Bd. 2.1, hg. v. Sabine Biebl, Berlin: Suhrkamp 2012, 132.

8 Vgl. Vögele, Wolfgang G.: Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen, Dornach: Pforte 2005.

sich die Ansichten darüber, was Steiner damit ‚eigentlich' gemeint habe, über die Jahre schneller verändern. Während etwa die Zutaten anthroposophischer Arzneimittel oder die Buchstaben des Eurythmie-Alphabets gültig sind, ist die jeweilige ideelle Ableitung des Ganzen aus dem Werk Steiners überraschend variabel. Auch ökonomische Gründe spielen hier eine Rolle: Anthroposophie kristallisiert sich um bestimmte bekannte Marken – Waldorf, Weleda, Demeter ... –, denen sie Tiefe verleiht und die ihr Wichtigkeit geben. Die marktförmige Erscheinungsform und deren sichtlicher Erfolg lassen die Anthroposophie im engeren Sinne, also die jeweils zeitgenössischen Erscheinungsformen und Auslegungsarten der „Geisteswissenschaft" Steiners, nicht unberührt. Dazu passt Walter Benjamins Beobachtung

> über das unterirdische Wechselspiel der neueren Reklametechnik und Geheimwissenschaft, die beide mit dem Zerfall der allgemeinen Bildung ihren Aufschwung nahmen. Wenn die eine die Kunst versteht, die Ware zum Arkanum zu machen, so weiß die andere das Arkanum als Ware abzusetzen: [...] Steiners [...] Geheimwissenschaft ist ein Markenartikel, der keineswegs verlegen ist, die gesamte Weltgeschichte zu seiner Propaganda heranzuziehen. Damit fällt vielleicht auch ein Licht auf den zunächst gewiß befremdlichen Eifer, mit dem die Geheimwissenschaft über ihren Platz in der Presse wacht.[9]

Der Presse-„Eifer" ist auch jetzt noch zu beobachten, inzwischen sind aber andere Reklameformate plausibler als die von Benjamin 1932 beschworene bildungsbürgerliche Kategorie der „Weltgeschichte", zum Beispiel das Feld ökospiritueller Wellnesskultur. Mit der jeweils zeitaktuellen Vermittelbarkeit bestimmter Angebote und Marken nach außen ist die anthroposophische Binnendiskussion eng verbunden. Dabei verändert sich nicht nur das Marketing oder die Pressearbeit, sondern eben, wie Benjamin ahnte, das „Arkanum" selbst, das was Anthroposophen für das Wichtigste halten, der vermeintliche ‚geheimwissenschaftliche' Kern der Anthroposophie. Die Wandlungen im Selbst- und Weltbild wiederum gehen stets mit Veränderungen im anthroposophischen Steiner-Bild einher. Unterschiedliche Schichten seines Werks geraten über die Jahre ins Zentrum der Exegese, treten in den Hintergrund oder werden arbeitsteilig zwischen anthroposophischen Unterströmungen aufgeteilt: die karmisch-geschichtsmetaphysischen Prophezeiungen des späten Steiner, seine sozialanthropologischen und kulturpolitischen Vorträge oder seine frühen philosophischen Texte verändern in wechselhaften gesellschaftlichen und politischen Horizonten ihre Anziehungskraft, wie bei allen heiligen Schriften.

---

9 Benjamin, Walter: Erleuchtung durch Dunkelmänner, in: Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 356–360, 359 f.

2 Die weltgeschichtliche Mission des „Urvorstands"

2.1 Der Vorstand und seine Konflikte 1923 bis 1963

Erst 1923, ein Jahrzehnt nach der Abspaltung von der Theosophie, übernahm Rudolf Steiner offiziell den Vorsitz der Anthroposophischen Gesellschaft, die er – letztlich als demonstrative Antwort auf zahlreiche interne Streitigkeiten – zum Ende des Jahres auf der sogenannten „Weihnachtstagung" neu gründete. Seine Verehrer betrachteten das als tragenden Moment der Menschheitsgeschichte. Die kosmischen Kräfte, die Steiner durch den „Opferdienst"[10] der „Weihnachtstagung" auf die Erde herabgezogen habe, sollten im Verlauf des 20. Jahrhunderts von Anthroposophen „festgehalten" und verwirklicht werden. Bei „Nicht-Ausführung der Impulse" müssten diese „in ganz anderen Welten" ihren „Zufluchtsort"[11] suchen und die Erde dämonischen Mächten verfallen. Um apokalyptische Warnungen war Steiner nie verlegen, aber auf der „Weihnachtstagung" präsentierte er Anthroposophie als „durchaus öffentliche" Angelegenheit, die „Dogmatik" und „jedes sektiererische Streben"[12] ausschließe. Die „Freie Hochschule für Geisteswissenschaft" im Schweizerischen Zentrum der Bewegung, Dornach, sollte diesen Anspruch einlösen und einen validen wissenschaftlichen Zugang zur „geistigen Welt" eröffnen – die „Klassenstunden" für Mitglieder waren indes jahrzehntelang für Außenstehende nicht zugänglich und der elitäre Anspruch einer „Geheimwissenschaft" herrschte offensichtlich ungebrochen.[13] Steiner hatte drei „Klassen" vorgesehen, kam aber vor seinem Ableben 1925 nur zur Einrichtung der ersten. Dadurch schien die ganze Unternehmung Anthroposophie gefährdet und die leitenden Anthroposophen zweifelten durchaus an ihrer Befähigung zur „Ausführung" der „Impulse". „In vollem Bewusstsein, aber ohne ein Wort über die Zukunft, ohne Anweisungen oder Botschaften für diese oder jene Persönlichkeit hinterlassen zu

---

10 Ein klassischer Text zur Christologisierung Steiners ist Marie Steiner-von Sivers Nachwort zu seiner Autobiographie, wo neben mehreren Erwähnungen Christi als des „Menschensohns" auch Steiners eigener „Opferdienst" und „Dornenweg" beschrieben wird, in: Steiner, Rudolf: Mein Lebensgang (GA 28). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1983, 466.

11 Steiner, Rudolf: Die Konstitution der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft und der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft (GA 260a). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 92.

12 Steiner, Rudolf: Die Weihnachtstagung zur Begründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft 1923/24 (GA 260). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1994, 31 f.

13 Vgl. Kiersch, Johannes: Steiners individualisierte Esoterik einst und jetzt. Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Dornach: Goetheanum 2012.

haben, ist der Meister von uns gegangen",[14] schrieb Ita Wegman (1867–1943), die Begründerin der anthroposophischen Medizin, die innig in ihn verliebt war und ihn auf dem Kranken- und Totenlager begleitet hatte. „Wir waren wohl berufen, aber nicht auserwählt. Wir sind dem Ruf nicht gewachsen gewesen" (GA 260, 18), meinte später Marie Steiner-von Sivers (1867–1948), Steiners zweite Ehefrau. Hans Büchenbacher (1887–1977), der zwischen 1931 und 1934 der deutschen Anthroposophischen Gesellschaft vorsaß, berichtete in seinen Memoiren, er habe mit Steiner-von Sivers öfter diskutiert, warum „Dr. Steiner bei der ungeheuren spirituellen Mission, die er hatte, keine besseren Mitarbeiter finden konnte", und festgestellt: „Wo Herr Doktor Offiziere haben sollte, hat er doch nur bestenfalls Unteroffiziere."[15] Auch dass er 1934 als „Halbjude" zum Rücktritt gezwungen wurde und es mit anthroposophischen Nazis zu tun bekam, erklärte Büchenbacher sich im Stile der „Weihnachtstagungs"-Apokalyptik und schrieb vom „Versagen der Anthroposophischen Gesellschaft vor dem antichristlichen Nationalsozialismus".[16] Nicht viele Anthroposophen der Gründerzeit lehnten den Nationalsozialismus so entschieden ab wie Büchenbacher, aber zum Selbstverständnis der „ersten Generation" gehörte das Gefühl, vor Steiners „christlichem" Vermächtnis zu versagen, ebenso essenziell wie das Gefühl, die Avantgarde der Menschheit zu bilden.

Das Drama drehte sich wesentlich um das vermeintliche Versagen des engsten Kreises um Steiner. Der hatte in der 1923 neu gegründeten Anthroposophischen Gesellschaft einem handverlesenen Vorstand vorgesessen,[17] der in Literatur gern „der Urvorstand" heißt und beträchtliches Ansehen genießt.[18] Zu den Vorstandsmitgliedern gehörten (neben der schon erwähnten Medizinerin Ita Wegman sowie Marie Steiner-von Sivers, Steiners Nachlassverwalterin) der Dichter Albert Steffen (1884–1963), der im Dezember 1925 den Vorstandsvorsitz übernahm, die Mathematikerin Elisabeth Vreede (1879–1943) und der Jurist Guenther Wachsmuth (1893–1963). Bis in die 1970er Jahre war die Anthroposophische Gesellschaft

---

14 Wegman, Ita: In Erinnerung an die Weihnachtstagung, 26. April 1925, in: Dies.: An die Freunde, Aufsätze und Berichte aus den Jahren 1925–1927, Natura-Verlag Arlesheim 1960, 11–16, 11.

15 Büchenbacher, Hans: Erinnerungen 1933–1949. Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, Frankfurt am Main: Info3 2014, 29 f.

16 Ebd., 77.

17 Hier klammere ich die eigentlichen organisationsgeschichtlichen und juristischen Vorgänge wie die Konflikte zwischen „Bauverein", esoterischem Vorstand und Anthroposophischer Gesellschaft aus. In der anthroposophischen Memoirenliteratur kommt den einzelnen anthroposophischen Institutionen und deren Binnenkonflikten indes eine große Rolle zu, vgl. für einen historischen Überblick Plato, Bodo von: Zur Entwicklung der Anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick, Stuttgart: Freies Geistesleben 1986.

18 Vgl. etwa Grosse, Erdmuth J.: Das Rätsel des Urvorstands. Blicke auf die Konflikte nach Rudolf Steiners Tod, Eine karmisch-psychologische Betrachtung, Dornach: Goetheanum 2007.

mit der Austragung der Konflikte beschäftigt, in die dieser Vorstand nach Steiners Tod geriet. Zunächst brach Streit zwischen Marie Steiner-von Sivers und der zuletzt engsten Mitarbeiterin Steiners, Ita Wegman, aus.[19] Laut einem der vielen Gerüchte soll Wegman Steiner-von Sivers schon während der Autofahrt nach der Einäscherung Steiners „auf das unflätigste beleidigt“ und ihr die Urne „aus den Händen gerissen“ haben „mit den Worten: Jetzt hat es endlich ein Ende mit dieser Standesamtsehe.“[20] Andere geben Steiner-von Sivers die Schuld. Während Steffen anfangs noch einen Integrationspunkt bildete, hatte sich bald ein handfester Konflikt um Steiners Erbe entwickelt. Dabei plädierte Wegman eher für die Fortsetzung charismatischen „Wirkens“ und das Steiner-von Sivers-Lager eher für föderale Strukturen.[21] In der Folge löste sich beispielsweise die deutsche Anthroposophische Gesellschaft 1931 auf, anschließend konkurrierte eine vorstandstreue Neugründung (die „Initiativgruppe“) mit Wegman-nahen „Anthroposophischen Arbeitsgemeinschaften“ bzw. „Freien Anthroposophischen Gruppen“. Wegman, Vreede und viele ihrer insbesondere niederländischen Unterstützer wurden 1935 aus der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft ausgeschlossen. Der Richtungsstreit wirkte sich bis in die einzelnen anthroposophischen Institutionen und die lokalen „Zweige“ hinein aus und riss die Szene in manchen Städten entzwei, was auch die Geschichte der Anthroposophen 1933 bis 1945 erheblich beeinflusste.[22] Erst 1948 – also nach dem Tod der Kontrahentinnen – vollzog sich die Wiederannäherung. Auch in der jüngsten Vergangenheit bewegt der Streit zwischen Steiner-von Sivers und Wegman noch die Gemüter. Im Jahr 2018 beschloss die Generalversammlung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft, Wegman und Vreede post mortem wiederaufzunehmen. Nicht nur dämonisches Unrecht sollte nachholend geheilt, sondern auch dem

19 Vgl. Schmidt, Robin: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert, Ein Kulturimpuls in biographischen Porträts, hg. v. Bodo v. Plato, Dornach: Goetheanum 2003, 963–1054, 1007 f.; Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung, gesellschaftliche Praxis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 247–249.

20 So behauptet Samweber, Anna: Erinnerungen an Rudolf Steiner und Marie Steiner-von Sivers. Dornach: Goetheanum, 2014, 81, vgl. Heinz Matile: Die Urnenstreit-Szene des „Sturz des Antichrist“ und der Urnenstreit vom 3. April 1925. Online: http://asteffen.com/wp-content/uploads/2017/03/Urnenstreitszene.pdf (25.8.2020).

21 Das zeigt die Debatte darüber, wer die „Klassenstunden“ für die „erste Klasse“ der „Freien Hochschule“ verlesen durfte, vgl. Kiersch: Rudolf Steiners individualisierte Esoterik, 111 f., 157 f.

22 Vgl. für das Beispiel der Stuttgarter Waldorfschule Oberman, Ida: The Waldorf Movement in Education from European Cradle to American Crucible, 1919–2008. Lewiston / Queenston: Edwin Mellen 2008, v. a. 83–92, erste Recherchen zu politischen Dimensionen der Vorstandskonflikte in Martins, Ansgar: Fünf Anhänge, in: Büchenbacher: Erinnerungen, 85–426, 249–315.

Mitgliederschwund der letzten Jahrzehnte entgegenwirkt und apokalyptische Prophezeiungen eingelöst werden.[23]

Ein zweiter Zwist beschäftigte die Anthroposophische Gesellschaft noch länger: 1943 brach der sogenannte „Nachlassstreit“ aus,[24] der offiziell nach Steffens Tod in den 1960er Jahren geschlichtet wurde, aber noch in den 1970ern nachhallte. Hier handelte es sich um einen Konflikt zwischen Steiner-von Sivers und Steffen. Die Inhaberin der Nachlassrechte Steiners gründete 1943 einen Nachlassverein zur Herausgabe seines Werks, an dem sie aber Steffen und Wachsmuth nicht beteiligte. Sie konnte der Anthroposophischen Gesellschaft 1949 gerichtlich verbieten, Steiners Werke herauszugeben, die deshalb bis 1968 am Goetheanum nicht mehr verkauft werden durften. In den 1950er und 1960er Jahren standen sich in Dornach zwei ausgesprochen zerstrittene anthroposophische Lager gegenüber. „Von diesem Konflikt ist heute freilich nichts mehr zu spüren“,[25] aber die Befangenheit der ersten und zweiten Generation in diesen Streitigkeiten blieb ein andauerndes Hintergrundrauschen bis in die Umbruchzeiten der 1970er Jahre. Im Vergleich mit dem „Urnenstreit“ (zwischen Wegman/Vreede mit Steiner-von Sivers und dem restlichen Vorstand) wirkte sich der „Nachlassstreit“ (zwischen Steiner-von Sivers und Steffen/Wachsmuth) zwar in Dornach länger aus, besitzt aber anscheinend eine geringere Resonanz in der anthroposophischen Erinnerung: Besonders die als rebellisch erinnerte Wegman scheint zur Identifikation einzuladen und gilt manchen als irdische „Stellvertreterin Rudolf Steiners“[26] nach dessen Tod, die heutigen Erben des Steiner-von Sivers-Lagers äußern sich doch bescheidener.

---

23 Vgl. online: https://www.aargauerzeitung.ch/schweiz/wie-ita-wegman-in-ungnade-fiel-und-nun-rehabilitiert-werden-soll-132179383 (25.8.2020): „Zur Rettung der Erdenzivilisation wollten sie sich ‚am Ende des 20. Jahrhunderts vereinen, um die Anthroposophie zu ihrer ‚Kulmination‘ zu führen.‘ Steiner habe von vielen Millionen Seelen gesprochen, ‚welche vorgeburtlich den Entschluss gefasst haben, auf Erden die Anthroposophie zu suchen. Da die Bewegung nur gerade 47'000 Mitglieder zählt, muss etwas gründlich schiefgelaufen sein. Die Erklärung: Der Ausschluss von Wegman und anderer Frauen habe dazu geführt, dass ‚ganze Teile der übersinnlichen anthroposophischen Bewegung‘ abgespaltet wurden. Die damals Zuständigen sollten für das ‚Unrecht‘ aber nicht verantwortlich gemacht werden. Denn in ihren Taten könne auch das ‚Wirken der Gegenmächte‘ erkannt werden. Selbst im Zentrum der Anthroposophen hätten wir es in Steiners Worten mit ‚starken gegnerischen Mächten, dämonischen Mächten‘ zu tun, die ‚gegen die anthroposophische Bewegung anstürmen‘ und ‚die sich ja doch der Menschen auf Erden bedienen‘.“

24 Vgl. überblickshaft Schmidt: Glossar, 1018–1020.

25 Gut: Anthroposophie, 134.

26 Selg, Peter: Rudolf Steiner, die Anthroposophie und der Rassismus-Vorwurf. Gesellschaft und Medizin im totalitären Zeitalter, Arlesheim: Ita Wegman 2020, 147.

Die überlieferte Geschichte vom „Urvorstand“ ist in großen Teilen mythologische Stilisierung. Figuren, die scheinbar in der zweiten Rolle standen, bestimmten die zeitgeschichtliche Stellung der Anthroposophie in den 1930er Jahren manchmal viel stärker als die von Steiner ausgewählten Vorstandsmitglieder und die Streitigkeiten wurden nicht nur von innerhalb des Vorstands verursacht. Ein Beispiel für beides ist Roman Boos (1889–1952), Jurist, Dreigliederer, ehemaliger Vorsitzender der Schweizer Anthroposophischen Gesellschaft, vor Wachsmuth Sekretär Steiners und enger Vertrauter Steiner-von Sivers,. Er war nicht nur ab 1933 einer der lautstärksten unter denjenigen Anthroposophen, die versuchten, Steiner in Nazideutschland attraktiv zu machen, sondern auch schon seit Steiners Lebzeiten mit Wegman verfeindet, gegen die er später bei Gelegenheit obsessiv vorging.[27] Bezieht man diese Agitation ein, sieht der erste Vorstandskonflikt so aus, als hätte sich (unterstützt durch Wachsmuth und Steiner-von Sivers) nach und nach Boos‘ Position gegen Wegman und Vreede beim restlichen Vorstand durchgesetzt. Im „Nachlassstreit“ war Boos ebenfalls involviert. Laut einem Anhänger Wegmans agitierte er „in der gleichen furchtbaren Wut und im gleichen Unverständnis wie er den Kampf gegen Frau Dr. Wegman seinerzeit geführt hatte, nun gegen Herrn Steffen und diejenigen [...], die für ihn eintraten“.[28] Bei einem dritten Schisma jener Jahre lässt sich nachweisen, dass die Eskalation von Boos ausging – dem Ausschluss von Valentin Tomberg (1900–1973), der behauptete, er könne gleich Steiner in den höheren Welten forschen, nach Boos‘ Denunziation ausgeschlossen wurde und dann eine eigene Esoterik entwickelte.[29] Der Einfluss darf freilich auch nicht zu hoch angesetzt werden, Boos war in der Anthroposophischen Gesellschaft mindestens ebenso umstritten wie er einflussreich war. Seine Machtposition ist aber ein Beispiel dafür, dass die Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft einer kritischen Revision mit Blick auf Unerzähltes bedarf. In der Binnenhistoriographie und der Wahrnehmung der damaligen Akteure geht es jedoch erstaunlich selten um die profanen Dimensionen der Konflikte, sondern um geistige Missionen und – Karma.

27 Vgl. Martins: Fünf Anhänge, 283–286.

28 Schmiedel, Oskar: Aufzeichnungen (1943/1957), in: J. E. Zeylmans van Emmichoven: Wer war Ita Wegman, Bd. 3, Dornach: Goetheanum 2013, 413–462, 443.

29 Vgl. Heckmann, Elisabeth: Valentin Tomberg. Leben, Werk, Wirkung, Schaffhausen: Novalis 2001, Bd. 1, 2001, 163.

2.2 Erinnerung von Jahrtausenden: Vereins- und Weltgeschichte als Reinkarnations-Biographik

Der „ersten Generation“ schreibt Tore Ahlbäck sechs zentrale Annahmen über Steiners Werk und Wesen zu. Er sei erstens als *spirituelle Führer-Figur* für die gesamte Menschheit gesehen worden; zweitens als *großer Lehrer*, der sich bis zur Selbstaufopferung seiner Mission hingegeben habe; drittens habe sein Werk als *religiöse Offenbarungsleistung* gegolten, als widerspruchslose Einheit, die auch modernen, religionskritischen Individuen einen Zugang zu heiligen Wahrheiten eröffne; viertens hätten die frühen Anthroposophen Steiners Fähigkeit zur *Enthüllung des Verborgenen* – höherer Welten und tiefster Geheimnisse – unterstrichen; fünftens sei Steiner als *Verfolgter und missverstandener Denker* mit einer übermächtigen Gegnerschaft dargestellt worden; sechstens schließlich als *Wissenschaftler*, der sich stets mit größtmöglicher Sachgenauigkeit äußern konnte.[30] Alle diese Ansichten haben von Anfang an leise inneranthroposophische Opposition erfahren und sind trotzdem auch in der Gegenwarts-Anthroposophie noch verankert. Die frühen Anthroposophen betrachteten sich darüber hinaus noch persönlich-konkret als *die* entscheidenden Protagonisten der von Steiner beschriebenen Menschheitsgeschichte, an der sie via Reinkarnation teilnahmen. Besonders der innere Kreis war in eine rasante Genealogie der Seelenwanderungen verstrickt, einer kosmischen Legierung von Welt- und Vereinsgeschichte, die zu den distinkt theosophischen Erbstücken der Anthroposophie gehört.[31] Das Reden über esoterische Kulturevolution hieß in den Theosophischen Gesellschaften immer auch, über die Vorbiographien von Kollegen, Konkurrenten und Anhängern zu sprechen, es hatte somit mehr existenzielle als historische Relevanz.[32] In dieser Tradi-

30 Vgl. Ahlbäck, Tore: Rudolf Steiner as a Religious Authority, in: Western Esotericism, hg. v. Åbo Tore Ahlbäck: Donne Institute for Research in *Religious* and Cultural History 2008, 9–16.

31 Noch 1910/11, in der Phase seiner Verselbstständigung gegenüber der Theosophie war Steiner überzeugt, es dürfe „gesagt werden: Was im umfassendsten Sinne eine allgemeine Erkenntnis von Anfang an ist, wenn irgendjemand an die Theosophie herantritt, das ist die Idee der wiederholten Erdenleben und die Lehre vom Hinüberreichen der Ursachen von einem Erdenleben in das andere. Reinkarnation und Karma sind Überzeugungen, die sich uns von Anfang an aufdrängen.“ (Steiner, Rudolf: Die Mission der neuen Geistesoffenbarung (GA 127). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 171 f.) Zur Entwicklung des Reinkarnationsgedankens bei der Gründerfigur Blavatsky vgl. Chajes, Julie: Recycled Lives. A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy, Oxford University Press 2019.

32 Ein Beispiel: Wenn Steiner die erste Auflage seines Buchs Theosophie (1904) „dem Geiste Giordano Brunos“ widmete oder Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit (1911) (GA 15, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 82–86) mit dem Hinweis beendete, man müsse ‚heute‘ mit Bruno über Bruno hinausgehen, positionierte er sich nicht nur gegenüber dem Giordano

tion entfaltete Steiner seine Lehre von der Wiederverkörperung in den 1920er Jahren in mehreren Vortragsreihen zu großer Komplexität und legte zahlreiche historische Reinkarnationserbfolgen fest. Diese sogenannten „Karmavorträge" (GA 235–240) sind das Herzstück der frühen Anthroposophie und von Teilen der heutigen Orthodoxie. Die eher apokryph belegten Hinweise Steiners auf eigene Vorleben werden in der kritischen Literatur bislang kaum beachtet, waren für die führenden Gestalten der ersten Generation und ihre jeweiligen Anhänger aber ebenfalls zentral. In Steiners esoterischen Liebesbriefen und -gedichten für Wegman finden sich Andeutungen über ihre gemeinsamen vorigen Leben in antiken Mysterienkulten oder darüber, Steiner sei einst Aristoteles gewesen und Wegman Alexander der Große:

> Erinnerung von Jahrtausenden/An Mysa die lieblich milde/An Alexander den Brausenden/Alles in dem lichten Geistgebilde/In gegenwärtiger Liebe/Verbunden durch Seelentriebe/Sie bilden die Kraft zum Schaffen/Sie schaffen der Seele Waffen.[33]

Die anthroposophische Memoirenliteratur enthält beiläufige Referenzen wie „Sie wissen ja, er musste in seiner Inkarnation als Aristoteles die Menschheit in den Intellektualismus hereinführen und jetzt muss man eben sehen, wie man aus ihm herauskommen kann".[34] Die Reinkarnationsketten waren noch weit komplexer: Auf Aristoteles folgte Steiners Wiedergeburt als Thomas von Aquin, nebst einer kolportierten Vorinkarnation als Eabani aus dem Gilgamesch-Epos. Und außer dem Wesen Gilgamesch/Alexander/Wegman, das während Steiners Aquino-Inkarnation als Reginald von Piperno lebte, hatten natürlich auch alle anderen von Steiners Mitarbeitern wichtige Vorinkarnationen hinter sich. Steiner-von Sivers wahrscheinlich als Albertus Magnus und Hypatia, Wachsmuth war Friedrich Barbarossa, Steffen der Maler Giotto gewesen.[35] Im breiten Feld der anthroposophischen Memoirenlite-

---

Bruno-Bund, sondern auch zu seiner theosophischen Lehrerin und Vorgesetzten Annie Besant, die als Wiedergeburt Brunos galt (vgl. Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Chronik, Stuttgart: Freies Geistesleben 1988, 218). So wurde 1926 wurde die theosophische Radiostation in Sydney statt 2AB („2A[nnie]B[esant]") 2GB („2G[iordano]B[runo]) genannt – der Sender besteht übrigens unter demselben Namen, aber ohne die theosophischen Bezüge bis heute, vgl. online: https://cwleadbeater.wordpress.com/2016/05/20/a-theosophical-radio-station/ (28.8.2020).

33 Steiner zit. in Zeylmans van Emmichoven, J. E.: Wer war Ita Wegman. Bd. 1, Dornach: Goetheanum 1992, 241, vgl. 206 f.

34 Büchenbacher: Erinnerungen, 30.

35 Ein gläubiges *Best of* bietet Meyer, Thomas: Rudolf Steiners „eigenste Mission". Ursprung und Aktualität der geisteswissenschaftlichen Karmaforschung, Basel: Perseus 2009.

ratur gibt es anekdotische Reinkarnationsbiographien für viele weitere.[36] Anthroposophen außerhalb der Vorstände versuchten ebenso, den eigenen Vorleben (und anhand dessen: der eigenen Aufgabe in der Zeitgeschichte) auf die Spur zu kommen.[37] Derlei Annahmen trugen sie nicht nur in ehrfürchtigem Ton vor, sondern setzten sie auch künstlerisch um[38] oder wandten die Karma-Referenzen in den wechselseitigen Polemiken und Denunziationen an: Schon Steiner witzelte über die Häufigkeit, mit der sich ihm Anhängerinnen als reinkarnierte Maria Magdalena vorstellten[39] und als 1934 der Streit des Dornacher Vorstands mit Vreede und Wegman tobte, warf Roman Boos niederländischen Anthroposophen „mazedonischen" Nationalismus vor, weil sie sich auf Seiten Wegmans positionierten.[40] Manche ihrer Anhänger glaubten derweil, sie werde eine Art spirituellen Eroberungsfeldzug im Sinne Alexanders durchführen.[41] Der Reinkarnationsdiskurs war dabei nicht einmal primär auf die epische Vergangenheit gerichtet, die zurückliegenden Inkarnationen dienten eher als Auftakt für die entscheidende Gegenwart und nahe Zukunft. „Denn über der Anthroposophischen Gesellschaft schwebt ein Schicksal".[42] Die Mission der ersten Generation hatte klar bestimmte Etappenziele, vor allem das Jahr 2000. Die menschliche Geschichte musste in der gegenwärtigen Inkarnation vor dem „Materialismus" gerettet werden, spätestens von den unmittelbaren Nachfahren. „Aristoteliker" und „Platoniker" (zwei weitere reinkarnatorisch relevante Kategorien) mussten ihre Aufgabe „vor dem Ablaufe des 20. Jahrhunderts" ergreifen, „wenn die Zivilisation nicht völlig in die Dekadenz kommen soll" (GA 240, 157). Und mehr noch: Die damaligen Anthroposophen sollten um das Jahr 2000 wiedergeboren werden, um bei der weltgeschichtlichen Entscheidung dabei zu sein.

36 So galt Emil Molt, Gründer der ersten Waldorfschule, als Karl der Große, vgl. Tautz, Johannes: Walter Johannes Stein. Eine Biographie. Dornach: Goetheanum 1989, 149 f. Ich danke Molts Biographen Dietrich Esterl für den Hinweis auf diese Stelle.

37 Büchenbacher bestätigte beispielsweise dem „Prager jüdischen Maler" Richard Pollack-Karlin (1867–1943), der ihm ein Bild des Dominikaners Girolamo Savonarola zeigte: „Ja, die Aehnlichkeit mit Ihnen ist ja ganz auffallend, das sind also Sie" (Büchenbacher: Erinnerungen, 51).

38 Vgl. Wachsmuth, Guenther: Erzengel im Konzil. Dornach: Geering 1961 oder Steffen, Albert: Der Tod des Thomas von Aquino, in: Ders.: Ausgewählte Werke, Bd. 2, Stuttgart / Dornach: Freies Geistesleben/Schöne Wissenschaften 1984, 79–82.

39 Vgl. Belyj, Andrej: Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner, Basel: Futurum 2011, 87 oder Steiner, Rudolf: Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwickelung durch seinen geistigen Zusammenhang mit dem Erdplaneten und der Sternenwelt (GA 203). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 204.

40 Vgl. Martins: Fünf Anhänge, 286.

41 Vgl. Kiersch: Rudolf Steiners individualisierte Esoterik, 101 f.

42 Steiner, Rudolf: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. Bd. 6 (GA 240), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1961, 57.

> Die anthroposophische Bewegung in ihrem Wesentlichsten ist dazu berufen, weiter zu wirken, – und nicht nur in ihren bedeutsamsten, sondern fast in allen ihren Seelen wieder zu erscheinen mit dem Ende des 20. Jahrhunderts, wo der große Anstoß für das geistige, für das spirituelle Leben auf Erden gegeben werden soll, weil sonst endgültig die Erdenzivilisation in ihre Dekadenz hineinzieht.[43]

Nach dem Ersten Weltkrieg hatte Steiner für das Ende des 20. Jahrhunderts die Machtsteigerung, 1919 sogar die physische Inkarnation eines bestimmten Dämons prophezeit: Ahriman (vgl. GA 240, 197), der versucht, die Menschen um jeden Preis vom Spirituellen fernzuhalten. Nur mithilfe Christi und des Erzengel Michael sollten die Anthroposophen dessen Einfluss abwenden. Die Vorbereitung auf Ahrimans Inkarnation am Ende des 20. Jahrhunderts galt als eine der ganz zentralen Aufgaben und hallt noch in der heutigen anthroposophischen Verschwörungs-Szene nach. Abgelegeneren Vortragsstellen Steiners zufolge war noch mit weiteren Bedrohungen zu rechnen wie den künftig neu hinzukommenden „Asuras", die den „Kulturtod" bringen könnten, oder der von Agrippa von Nettesheim geborgte besonders böse Sonnendämon „Sorat", das Große Tier 666, das nur alle 666 Jahre auftaucht und zuletzt 1998 (= 3 x 666) neues Unheil bringen sollte.[44] Nicht wenige Anthroposophen des 20. Jahrhunderts standen – und manche stehen bis heute – unter dem Schatten solcher Schicksalsentscheidungen, Getriebene der Erwartungen, die sie an sich selbst und aufgrund ihrer Vorinkarnationen hatten. Nach 2000 war vom Ende des 20. Jahrhunderts aber immer seltener die Rede. Die Reinkarnationserbfolgekriege gehören heute höchstens zu intern kommunizierten, im Wortsinn esoterischen: geheimen Gegenständen,[45] bis hin zur „Hoffnung gewisser Anthroposophen, ‚Steiner' habe sich heute mit seinen ‚Lieblingsjüngern' wieder reinkarniert".[46]

---

43 Steiner, Rudolf: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. Bd. 4 (GA 238), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1991, 103 f.

44 Vgl. Steiner, Rudolf: Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft (GA 96). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 316; ders.: Vorträge und Impulse über christlich-religiöses Wirken (GA 346). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2001, 122.

45 „Wo die Karma-Hinweise Rudolf Steiners mit fröhlicher Naivität in die ‚Außenwelt' transportiert werden, entstehen irreführende Mythenbildungen, verfehlte Bedeutsamkeiten, seichte Kolportage" (Kiersch, Johannes: In okkulter Gefangenschaft? Von der gewordenen zur Werdenden Anthroposophie, Frankfurt am Main: Info3 2016, 62). Das stimmt zwar, aber diese Art von Reinkarnationsbiographik ist bereits in der anthroposophischen Literatur (und bei den theosophischen Vorgängern) kolportageförmig.

46 Gut: Anthroposophie, 141.

2.3 Das Ende des 20. Jahrhunderts und das Jahr 1933: Albert Steffens *Der Sturz des Antichrist*

Mit Steffen folgte Steiner 1925 als Vorstandsvorsitzender ein Schriftsteller nach, der beabsichtigte, nicht autoritär-charismatisch aufzutreten, sondern Welt und Menschen durch eine Poesie der Innerlichkeit zu ergreifen. Verwaltungsaufgaben waren ihm zuwider, Vreede verspottete ihn als „Vorsitzenden, der nicht vorsitzen wollte".[47] Seine Reaktion auf Zeitfragen und seine Versuche, die Anthroposophenschaft zu leiten, spielten sich vor allem über seine literarischen und dramatischen Texte ab. Steffen brachte dabei einen ganz eigenen anthroposophischen Personenkult hervor.[48] Und auch er war von seiner entscheidenden Rolle in der Weltgeschichte überzeugt. So notierte er beispielsweise angesichts des Nationalsozialismus am 8. März 1934 in sein Tagebuch, Hitler und der Vorsitzende der Anthroposophischen Gesellschaft seien „gegenwärtig die grössten Gegensätze, die denkbar sind".[49] Infolgedessen ging er, wenn auch ängstlich, davon aus, es sei vor allem seine eigene Aufgabe, Hitler spirituell zu bannen. Ein Medium jenes Zauberduells war für Steffen eines seiner Theaterstücke. Denn im Jahr 1933 ließ er die „dramatische Skizze" *Der Sturz des Antichrist* spielen, die er 1928 in einem offiziösen Akt im gerade fertiggestellten Dornacher „Zweiten Goetheanum" vor der versammelten anthroposophischen Elite verlesen hatte.

In *Der Sturz des Antichrist* sind drei Brüder, ein Techniker, ein Priester und Künstler, am Ende des 20. Jahrhunderts mit einem dämonischen Despoten konfrontiert. Nur dem Künstler gelingt es, sich dem Bösen zu widersetzen. Obwohl der Techniker dem materialistischen Dämonen Ahriman und der Priester dem schwärmerischen Luzifer verfällt, unterliegt der böse Regent im dritten Akt, weil der Künstler in der Kerkerszene des zweiten Akts Christus und das Ich als Erleuchtung erfährt. Konsequenterweise stürzt im dritten Akt keine äußere Handlung den bösen Machthaber. Er muss, meinte Steffen, erkannt und entlarvt werden, um ihn zu zerstören. Nachdem der Künstler das vollbracht hat, wird der Regent von dem Raumschiff, mit dem er die Erde von den kosmischen Kräften abschnüren wollte, zermalmt – aus dem Raumschiff heraus konnte zuvor aber auch der Techniker in der Sonne Christus erblicken. Diese statisch-symbolische Handlung hat zunächst

---

47 Vreede: Von dem esoterischen Vorstand. Eine exoterische Betrachtung, zit. in Selg, Peter: Elisabeth Vreede 1879–1943. Arlesheim: Ita Wegman 2009, 164.
48 Vgl. Bühler, Paul: Das Albert Steffen-Buch. Dem Dichter zu seinem sechzigsten Geburtstag in Ehrerbietung von seinen Freunden dargebracht, Basel: Birkhäuser 1944; Plato: Zur Entwicklung, 84.
49 Steffens Tagebucheintrag vom 4.3.1934, in: Hinweise und Studien zum Lebenswerk Albert Steffens. Hg. v. d. Albert-Steffen-Stiftung 18–19/2003–2004, 99.

einen initiatorischen Sinn. Auf der Bühne ereignet sich für Steffen ein „Einweihungs"-Vorgang, den das Publikum innerlich mitvollzieht.

Die Handlung des Stücks ist aber nicht symbolischer Initiationsprozess allein, sie adressierte auch konkrete Probleme und Konflikte der anthroposophischen Führungsebene nach 1925. Steffen nimmt in *Der Sturz des Antichrist* etwa Bezug auf den „Urnenstreit". In seiner Darstellung streiten sich Priester und Techniker – beeinflusst durch Luzifer und Ahriman – um den adäquaten Platz für die Urne des Meisters. Der eine will sie auf den Altar stellen und sakral überhöhen, der andere den Massen und der Öffentlichkeit übergeben. Beide sind zu einseitig, weiß der Künstler, aber bevor er ihnen Einhalt gebieten kann, fällt die Urne zu Boden, zerbricht und der Antichrist absorbiert die Asche des „großen Lehrers". In der „Urnenstreit"-Anspielung versucht Steffen also zugleich, die bereits konfliktträchtige Weltanschauungsgemeinschaft zu maßregeln, der er vorstand.[50] Techniker, Priester und Künstler sind dabei die vor dem Ablauf des Jahrhunderts reinkarnierten Anthroposophen der ersten Generation. Dass Steffens Stück am Ende des 20. Jahrhunderts angesiedelt ist, sieht man auch daran, dass der einzige, der den „großen Lehrer" (wie Steffen hier Steiner) nennt, noch direkt kannte, ein Greis ist: der Gefängniswärter, der den eingesperrten Künstler durch seinen Initiationsprozess führt. Die drei Brüder dagegen beziehen sich zwar auf den großen Lehrer, aber sie sind ihm in diesem Leben nicht begegnet. Steffen kennzeichnet sie in der ersten Regieanweisung als reinkarnierte Anthroposophen, indem er andeutet, ihr Antlitz zeige ihre „gleiche Geistesherkunft. Ihre Schicksalsgemeinschaft hat die Merkmale der Völker, denen sie entstammen, überwunden".[51] Auch der Regent hat ein besonderes, altersloses Gesicht „von ebenmäßiger Schönheit, kalt und klug. Wenn er Widerspruch spürt, verdunkelt es sich".[52] Hier stehen Steiners Vorstellungen im Hintergrund, dass Physiognomie Bewusstseinsstufen ausdrückt. Das war beispielsweise in der theosophisch-anthroposophischen Rassenmetaphysik oder der Waldorf-Temperamentenlehre relevant, aber auch für Steiners Zukunftsvision, dass sich die „Rassen" zugunsten anderer menschlicher Körper- Seelen- und Geistesformen wie der Anthroposophie erübrigen: „[I]ndem der Mensch in dieser Erdeninkarnation, in der er jetzt hier Anthroposoph wird, vom Spirituellen ergriffen wird", überwinde er im nächsten Leben Merkmale seiner Eltern. „Es wird einmal der Geist an diesen Menschen zeigen – seien wir uns dessen in aller Bescheidenheit

50 Vgl. zum Kontext nochmals Matile: Urnenstreit-Szene, online: http://asteffen.com/wp-content/uploads/2017/03/Urnenstreitszene.pdf (25.8.2020).
51 Steffen: Antichrist, 7.
52 Ebd., 10.

bewußt – wie er physiognomiebildend sein kann".[53] Manche frühen Anthroposophen fanden in diesen Sätzen ihre Auserwähltheit zu einer neuen „Michaelsrasse", in den 1990er Jahren versuchten andere, diese Idee als antirassistische Position zurechtzulegen, denn immerhin würden Menschenrassen durch die neue Physiognomik der Erleuchteten obsolet.[54] Die zwei physiognomischen Regieanweisungen in *Der Sturz des Antichrist* mögen beispielhaft zeigen, wie fast alles in der „dramatischen Skizze" auf Zukunftserwartungen Steiners anspielt.

Heute ist *Der Sturz des Antichrist* in Verbindung mit einem anderen Namen als Steffens bekannt: Viktor Ullmann (1898–1944), der in den 1920er Jahren über seinen Lehrer, den Komponisten Alois Hába (1893–1973), auf Steiner stieß.[55] Um 1930 betrieb Ullmann eine anthroposophische Buchhandlung in Stuttgart und lernte Büchenbacher und Steffen kennen. Bis 1937 trafen sie sich in Dornach, zuweilen zu kleinen Konzerten. Ullmann schrieb ein „Bühnenweihfestspiel" zu Steffens „dramatischer Skizze". Die Uraufführung der Oper erlebte der 1944 in Auschwitz ermordete Jude Ullmann ebenso wenig wie Steffen. Sie wurde erst 1965 in Prag wiederentdeckt, seither aber immer wieder gespielt. Unter Verweis auf Ullmann gilt das Werk meist als Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.[56] Auf Steffens Stück von 1928 trifft das noch nicht zu: Der Antichrist in *Der Sturz des Antichrist* war eine sozialistische Figur.[57] Allerdings kam 1933 auch Steffen zu der Überzeugung, er habe intuitiv Hitler vorweggenommen. Zu Ostern dieses Jahres ließ er die „dramatische Skizze" in Dornach aufführen, eigentlich um das tausendneunhundertste Jubiläum des „Mysteriums von Golgatha" zu feiern. In diesem Jahr betonte er noch öffentlich, *Der Sturz des Antichrist* beziehe sich „nicht auf die unmittelbare Gegenwart", sondern eben aufs Ende des 20. Jahrhunderts. Aber in seinen Tagebüchern zitierte er eine

53 Steiner, Rudolf: Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. Bd. 3 (GA 237), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1991, 157.

54 Bierl, Peter: Wurzelrassen, Erzengel und Volksgeister. Die Anthroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik, Hamburg: Konkret 2005, 120 f.

55 Vgl. Naegele, Verena: Viktor Ullmann – Komponieren in verlorener Zeit, Köln: Dittrich 2002; Schulz, Ingo: Viktor Ullmann. Leben und Werk, Kassel: Bärenreiter 2008.

56 In der Ankündigung einer Aufführung an der Oper Leipzig 2020, die aufgrund der Covid-19-Pandemie kurzfristig abgesagt wurde, war etwa zu lesen: „Welchen Handlungsspielraum hat der Einzelne im Kampf gegen ein diktatorisches Regime? Dieser Frage gehen Viktor Ullmann und sein Textdichter Albert Steffen mit ihrer Oper Der Sturz des Antichrist vor dem Hintergrund der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten auf den Grund" (Ankündigungstext der Oper Leipzig 2020, der Text wurde von der Website der Oper gelöscht).

57 Die „Masse", die im ersten Akt hinter dem Gespenst des Technikers (Ahriman) erscheint, schwingt rote Fahnen, der Regent hat einen internationalen „Völkerbund" und „Einheitsstaat" initiiert und er erschafft Brot aus Steinen – aus anthroposophischer Sicht eine Anspielung auf den gefürchteten „Materialismus."

Steiner-Stelle aus dem September 1924 über den sogenannten Bielaschen Kometen. Jener Komet wurde im Jahr 1933 wieder am Himmel erwartet und taucht auch im dritten Akt von Steffens Stück auf. Dieser Himmelskörper, so Steiner, sei das materielle Pendant zu dem zweigehörnten Tier aus der Offenbarung des Johannes. Zusammen mit dem Kometen werde 1933 also auch das Große Tier 666 aus dem Weltraum in den geistigen Orbit der Erde eintreten. Wenn sich die Menschheit dann nicht mit Christus verbinde, „bestünde die Möglichkeit, daß die Erde mit allem, was auf ihr lebt, zugrunde ginge" (GA 346, 239). Steffens Tagebücher aus der Zeit der Proben belegen, dass er die diversen dämonologischen Prognosen Steiners auf Hitler anwandte. „Hitler kehrt zur Rasse zurück. Der Anthroposoph überwindet sie. Bei ihm Blut. Bei uns Geist". Die Konzentration auf „Blut" setzte Steffen mit der Feindschaft gegen die „geistige" Seite des Menschen gleich, die ihn auf die ephemere Biologie reduziere. Von der grundsätzlichen Existenz von „Rassen" und „Volksgeistern" war allerdings auch Steffen überzeugt: Die Blutmythologie bezeichnete er als jüdisch und Hitler als den „Führer", der „das Deutschtum", das in Wahrheit Steiner eröffnet hatte, „am meisten entwürdigt".[58] Nicht alle Anthroposophen teilten diese dämonologisch-numerologische Spekulation. An anderen Stellen hatte Steiner Positives für 1933 prophezeit, Steiner-von Sivers oder Friedrich Rittelmeyer werteten die Ereignisse dieses Jahres daher zunächst positiv.[59]

Steffens Antichrist bringt der Umstand zu Fall, dass der Künstler dessen Wesen im Geiste erkennt. So sah Steffen sein Verhältnis zu Hitler. Dass der Nationalsozialismus nicht vor Gebeten oder Sakralkunst die Waffen streckte, sondern militärisch besiegt werden musste, konnte er innerhalb dieses esoterischen Systems nicht denken. Steffen heiratete die Jüdin Elisabeth Stückgold und adoptierte deren Tochter, was er in seinen Tagebüchern als geistigen Widerstand versteht. Gegen naziaffine Anthroposophen ging er jedoch nicht offen vor, der Nationalsozialismus sollte innerlich überwunden werden. Diese Strategie lief de facto darauf hinaus, den Anthroposophen freie Hand zu lassen, die sich entschieden für eine nationalsozialistische Anthroposophie einsetzten. Der schon genannte Roman Boos und andere arbeiteten dazu nach 1933 eng mit dem Anthroposophen und NSDAPler Hanns Rascher (1880–1952) zusammen. In zahllosen Vorträgen forderte Boos Anthroposophen auf, Steiner „mit einem großen Ruck in den Brennpunkt des Zeitenschicksals zu stellen".[60] Wegman, damals schon faktisch von den Vorstandsentscheidungen ausgeschlossen, kommentierte diese Entwicklungen weit-

58 Alle Steffen-Zitate in diesem Absatz finden sich in seinem Tagebucheintrag vom 4.3.1934, in: Hinweise und Studien 2003–2004, 99. Vgl ebd., 89, für Steffens Übertragung von Steiners 1933-Prophezeiungen auf Hitler.

59 Vgl. Martins: Fünf Anhänge, 256.

60 Roman Boos an Marie Steiner, 26.3.1933, zit. ebd., 260.

sichtig: „Die Goetheanumleitung wird sich doch mehr und mehr identisch erklären mit dem Nationalsozialismus".[61] Das Vorstandsmitglied Guenther Wachsmuth – ebenso wie Steiner-von Sivers in engem Kontakt mit Boos – stellte dagegen 1933, Goethe zitierend, fest: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und Ihr könnt sagen, Ihr seid dabei gewesen." Es sei „ermutigend, daß diejenigen, die ‚dabei' sein wollen, auch in unseren Reihen überwiegen".[62] Büchenbacher gab deren Anzahl retrospektiv mit zwei Dritteln an, er selbst forderte die Selbstauflösung der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland.[63] Aber die Ereignisse der 1930er und 1940er Jahre waren in der internen Diskussion zu keinem Zeitpunkt so wichtig wie die Vorstandsquerelen.[64] Insofern bedeutete der Nationalsozialismus – obwohl die Anthroposophische Gesellschaft 1935 verboten wurde – im anthroposophischen Weltbild kaum eine Zäsur und keine Veränderung in der Art und Weise, über die Welt nachzudenken. Während die Geschichte der Anthroposophie zwischen 1933 und 1945 ansatzweise erforscht ist,[65] wäre die des nationalsozialistischen Fortlebens in der Nachkriegsanthroposophie noch zu schreiben. Nicht wenige völkische Sympathisanten und Rezipienten Steiners fanden sich Jahrzehnte später im Vor- und Umfeld der „Grünen" oder in rechtsökologischen Kleinstparteien wieder.

3 Diesseits von Dornach. Von den GA-Gelehrten zu den „Bewegungsanthroposophen"

Nach 1945 begann (in Westdeutschland) eine zügige Wiederaufnahme anthroposophischer Aktivitäten, die im Anschluss an die SD-„Aktion gegen Geheimlehren" 1941 weitgehend zum Erliegen gekommen waren. Die nach dem Zweiten Weltkrieg neu

61 Ita Wegman an Fried Geuter, 14.10.1933, zit. in Selg, Peter: Geistiger Widerstand und Überwindung. Ita Wegman 1933–1935, Arlesheim: Ita Wegman 2005, 227.

62 Zit. in Werner, Uwe: Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus. München: Oldenbourg 1999, 38.

63 Vgl. Büchenbacher: Erinnerungen, 40.

64 Volker Frielingsdorf hält für die Jahre um 1930 zutreffend fest, es mute „fast tragikomisch an, wenn damals intern mit ‚Gesellschafts-Angelegenheiten' keineswegs die überaus bedrängenden gesellschaftspolitischen Probleme im Deutschland zurzeit der Auflösung der Weimarer Demokratie gemeint waren, sondern ‚nur' die vereinsinternen Querelen der Anthroposophischen Gesellschaft." (Frielingsdorf, Volker: Geschichte der Waldorfpädagogik von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart. Weinheim / Basel: Beltz 2019, 155 f.)

65 Außer Werner: Anthroposophen vgl. Staudenmaier, Peter: Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era, Leiden: Brill 2014.

dazustoßenden Mitglieder wurden selbstverständlich in die Konflikte der Dornacher Urgemeinde involviert, verfügten aber bald über einen eigenen Zugang zu den höheren Welten. Denn ab 1955 erschien die „GA“, die Steiner-Gesamtausgabe, und verstärkte die Tendenz zu individualistischen Steiner-Rezeptionen, ein anthroposophisches *sola scriptura* diesseits von Dornach. Aber die GA ermöglichte auch eine neue Orthodoxie, die Herrschaft der enzyklopädisch informierten GA-Gelehrten, die als Lokalgurus die örtlichen „Zweige“ und Waldorfkollegien dominierten und bis heute das Klischeebild des Anthroposophen prägen,[66] obwohl sie inzwischen ebenso wie die „Zweige“ überaltern und immer seltener anzutreffen sind. Zu den großen Ereignissen der Nachkriegsjahre gehörten öffentliche Kongresse, die junge Anthroposophie-Interessenten ab November 1945 vor allem in Stuttgart veranstalteten und zu denen um die tausend Teilnehmer kamen.[67] Hier wurde nicht nur eine Institutionalisierung der anthroposophischen „Jugendarbeit“, sondern vor allem ein weiterer Popularitätsschub vorbereitet. Es fanden sich neue Steiner-Leser zusammen, die dann in ersten Ansätzen ab 1968 und noch stärker in der alternativen Welle ab 1980 „eine starke Ausweitung“[68] anthroposophischer Initiativen und Institutionen verantworteten.[69] Der *Spiegel*-Journalist Peter Brügge fasste 1984 das *Mindset* jener anthroposophischen Generation zusammen: „Menschen, die sich im Gegensatz zur Mehrheit im Besitz von Antworten auf sämtliche Sinn- und Schicksalsfragen ihres Lebens wissen. Das befähigt sie zu unvergleichlich konsequenten Bemühungen um einen gesellschaftlichen Wandel“.[70] Dass Brügge dabei die anthroposophischen „Praxisfelder“ als „Bemühungen um einen gesellschaftlichen Wandel“ interpretierte, zeigt, mit welcher Selbstverständlichkeit das Selbst- und Fremdbild der anthroposophischen Bewegung um 1980 mit den damaligen Reformbewegungen fusionierte. Steiners Autorität und Offenbarungsanspruch wurden mitnichten prinzipiell relativiert oder dekonstruiert – aber die Blickrichtung auf das, was mit dieser Autorität anzufangen sei, bewegte sich von der „Weihnachtsta-

66 Vgl. für ironisches Porträt Esterl, Dietrich: Streben und Nöte des Dr. Androj Possow. Stuttgart: Urachaus 2004.

67 Vgl. Schmidt, Robin: Anthroposophie. Eine Übersicht zu ihrer Geschichte von 1900 bis 2000, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Rahel Uhlenhoff, Berlin: Wissenschaftsverlag 2011, 333–386, 370.

68 Plato: Zur Entwicklung, 120.

69 Im vorliegenden Kapitel entstehen zwischen den überschaubaren anthroposophischen Aktivitäten um 1968 und den breiteren Entwicklungen der 1980er einige Verwischungen. Diese Ungenauigkeit kann in Kauf genommen werden, da beide Entwicklungen offensichtlich innerhalb wie außerhalb der Anthroposophie zusammenhängen: auf die Politisierung um 1970 folgte später eine breite alternativkulturelle Bewegung und eine ökologische Wende.

70 Brügge, Peter: Die Anthroposophen. Waldorfschulen, Biodynamischer Landbau, Ganzheitsmedizin, Kosmische Heilslehre, Reinbek: Rowohlt 1984, 7.

gung“ in Richtung „gesellschaftlicher Wandel“. Der anthroposophische Sozialaktivist Peter Schilinski resümierte: „Die Menschheit hungert ja nicht nur nach Heileurythmie, sondern auch nach einer Neuordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse“.[71]

Das Steinersche Modell für eine solche „Neuordnung“ heißt „Dreigliederung des Sozialen Organismus“ und hat traditionell einen prekären Status unter den anthroposophischen Tochterbewegungen. Erst im Anschluss an das Engagement von Figuren wie Schilinski, Wilfried Heidt oder Joseph Beuys wurde die „Dreigliederung“ inneranthroposophisch wieder so richtig beliebt und mit zeitgenössischen Themen assoziiert – Ökologie, Plebiszite, Bedingungsloses Grundeinkommen, Globalisierungskritik, Genossenschaften, alternative Banken, „Selbstverwaltungsimpuls“, Privatisierung usw. Heidt legte die neue „Dreigliederung“ – mit einem inzwischen von rechts besetzten Schlagwort – als „Dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus fest, als „ein gesamtgesellschaftliches Selbstverwaltungssystem im Sinne eines freien Geisteslebens, eines demokratischen Rechtsstaats und einer assoziativ-sozialistischen Wirtschaft“.[72] Die neueren Dreigliederer bevorzugten meist Formen von *alternativer Demokratie*, Steiners Modell war eher als *Alternative zur Demokratie* für „Mitteleuropa“ konzipiert, denn mit demokratischen Verfahren war der Esoteriker nie ganz warm geworden. Er hatte die „Dreigliederung“ nach dem Ersten Weltkrieg entwickelt und angesichts der durch ihn abgelehnten Weimarer Republik ihr vorläufiges welthistorisches Scheitern erklärt.[73] Steiners Anhänger waren in den 1950er und 1960er Jahren auch gegenüber der Bonner Republik sehr skeptisch eingestellt.[74] Von dieser – so der Vorwurf – introspektiven und ultrakonservativen anthroposophischen Szene der Adenauer-Republik setzten sich jedoch die reformorientierten Dreigliederer nach 1970 ab, einige entwickelten „eine antiautoritär-radikaldemokratische Variante der Anthroposophie“.[75] Jahre später fand man sie im „Internationalen Kulturzentrum Achberg“ oder an Joseph Beuys‘ „Freier Internationaler Universität“, die beide als Keimzellen und Resonanzräume der Par-

71 Schilinski, Peter im Gespräch mit Ramon Brüll und Henning Köhler, in: Denker, Künstler, Revolutionäre, Beuys, Schilinski, Dutschke, Schmundt, Vier Leben für Freiheit, Demokratie und Sozialismus, hg. v. Rainer Rappmann, Wangen: FIU 1996, 25–37, 30.

72 Heidt, Wilfried: Der dritte Weg. Die notwendige Alternative zu Kapitalismus und Kommunismus (1968), Achberg: Edition dritter Weg 1973, 3.

73 Vgl. zu Steiners Dreigliederung Zander: Anthroposophie, Bd. 2, 1239–1356, Überlegungen zur Rezeption und Pluralisierung im 20. Jahrhundert ebd., 1702–1716.

74 Vgl. Bierl: Wurzelrassen, 205 f.

75 Mende, Silke: „Nicht rechts, nicht links, sondern vorn“. Eine Geschichte der Gründungsgrünen, München: Oldenbourg 2011, 141.

tei „Die Grünen“ gelten.[76] Bereits deren frühe Beobachter berichten von „Bewegungsanthroposophen“, die sich von den „Gesellschaftsanthroposophen“ abgrenzten. Die Unterscheidung zwischen „Gesellschaft“ und „Bewegung“ geht einmal mehr auf die Theosophie zurück, fügte sich aber im späten 20. Jahrhundert ausgezeichnet in die Landschaft der neuen sozialen „Bewegungen“ ein. Laut einem älteren Forschungsbeitrag zeichneten sich die „Bewegungsanthroposophen“ dadurch aus, dass sie eher keine Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft waren, die sie als „versteinert“ ablehnten. Sie seien nur von bestimmten „Impulsen“ Steiners inspiriert und vor allem für ökologische Fragen engagiert. Innerhalb der grünen Partei träten sie vor allem in Baden-Württemberg und als Gegner der Marxisten auf.[77] „Anthroposophie muss in die Welt“,[78] fasste Heidt die Einstellung der „Bewegungsanthroposophen“ zusammen. Und deren wohl bekanntester Repräsentant, der Künstlerprophet Beuys, meinte 1984 gegenüber Brügge: „Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt, nicht im Goetheanum“.[79] Diese Äußerung wurde ein Stichwort für bewegungsanthroposophische Dornach-Kritik. Der expressionistische Betonbau vermittelte seither für viele, wie für den Regisseur und Buchautor Rüdiger Sünner, „den äußeren Eindruck von Statik und Unbeweglichkeit“, während „sich momentan an anderen Stellen der Welt eine lebendige Anthroposophie entwickelt“.[80] „Ich hatte ein Schlüsselerlebnis in Dornach“, erzählt auch die 1968 geborene und in Achberg aufgewachsene Politaktivistin Claudine Nierth:

> Ich sass vor dem Goetheanum und ich guckte ins Tal und habe gedacht, das gibt es nicht. Dies ist ein Ort der Inspiration, aber ich erlebe ihn nicht so. Ich erlebe eher ein Vakuum und ich erlebe ganz viel Initiative an der Peripherie. Ich hatte das Gefühl, alles was diese Anthroposophie, was Steiner ins Leben gerufen hat, lebt in der Welt im Umkreis, aber nicht in Dornach.[81]

---

76 Vgl. für einen Überblick ebd., 135–167.

77 Vgl. Lott, Jürgen: Schöpfungstheologie, „weibliche“ Spiritualität und Naturmystik. Religiöse Strömungen bei den Grünen, in: Die Grünen und die Religion, hg. v. Gunter Hesse / Hans-Herrmann Wiebe, Frankfurt am Main: Athenäum 1988, 185–214, 193 f.

78 Zit. in Brüll, Ramon: Eine Wegstation – Achberg, 1972. Angesteckt von der Begeisterung maßloser Selbstüberschätzung, in: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?, Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Internationalen Kulturzentrums Achberg, Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke, hg. v. Ramon Brüll / Rainer Rappmann, Frankfurt am Main: Info3 2016, 23–28, 25.

79 Joseph Beuys: „Die Mysterien finden im Hauptbahnhof statt“, Interview, in: Der Spiegel 1984, online: https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13508033.html (23.4.2020).

80 Sünner, Rüdiger: Geheimes Europa. Reisen zu einem verborgenen spirituellen Erbe, Berlin: Europa 2017, 161.

81 Claudine Nierth, Zitat aus Christian Labharts Anthroposophie-Dokumentation „Zwischen Himmel und Erde“ (2010), online: http://www.zwischenhimmelunderde.ch/?wahl=9&u=1 (23.4.2020).

Nierth beschloss, den Führerschein zu machen und tourt seit 2000 mit einem Bus durch die Lande, um Menschen über direkte Demokratie zu informieren. Offensichtlich findet Nierths Engagement historisch lange nach der Aufbruchstimmung um 1970 und der Hochzeit der 1980er statt: Die „Bewegungsanthroposophen“ sind nicht verschwunden, sondern existieren ebenso weiter wie der Dogmatismus der älteren „Herr Doktor“-Anthroposophen und der Politaktivismus wirkte rasch auch aus der Peripherie nach Dornach zurück. Die vormals inaktive „Sozialwissenschaftliche Sektion“ am Goetheanum, die auf eine Arbeitsgruppe von Roman Boos zurückging, wurde 1975 reaktiviert, als Manfred Schmidt-Brabant in den Vorstand der Anthroposophischen Gesellschaft eintrat. Er war für die Achberger anfangs „einer von uns“,[82] bog deren Themen jedoch nach und nach wieder in ein traditionelles anthroposophisches Klima zurück und die gegenwartsbezogene politische Dimension trat in den Hintergrund. Mit dem Ausspruch „Die Menschen kommen zur Dreigliederungstür herein und schweben zum Eurythmiefenster wieder hinaus“,[83] soll Schilinski diese entpolitisierende inneranthroposophische Tendenz zusammengefasst haben. Die „Bewegungsanthroposophie“ war weder nur eine Eintrittstür noch umgekehrt ein Versickerungsstadium, sondern stellt einen ganz eigenen Typ von Anthroposophie dar. Beuys, der für die Identität der jüngeren Anthroposophie mindestens ebenso wichtig war wie die Anthroposophie für seine Identität, ist das beste Beispiel: Einerseits gelten seine Werke inzwischen auf Kosten anderer Kontexte als zutiefst anthroposophisch geprägt,[84] andererseits konnte das von so vielen übersehen werden, weil das Spröde, Grobe, Gluckernde und Fettige seiner Werk-

---

82 Vgl. Brüll, Ramon: Achberg – Der Nabel der Welt? Das INKA im Kontext der neuen Dreigliederungsbewegung, in: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?, Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Internationalen Kulturzentrums Achberg. Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke, hg. v. Ramon Brüll / Rainer Rappmann, Frankfurt am Main: Info3 2016, 181–187, 185.

83 Zit. ebd., 182. Schilinskis wiederkehrende Polemik gegen Eurythmie passt offensichtlich zum antidogmatischen Habitus der „Bewegungsanthroposophen“. Zusätzlich hängt er aber mit der mehr oder weniger offen misogynen, anfangs wider die reichen theosophischen Damen der Gründerzeit gerichteten Polemik gegen die Steiner-verliebten „Tanten“ zusammen. Der Tanten-Hass gehört zu den problematischen Gründungsphänomenen der Anthroposophie (vgl. etwa Belyj: Verwandeln, 87–89 und zum Kontext Zander: Anthroposophie, Bd. 1, 391–408) und sollte nicht mit ihrer Liberalisierung verwechselt werden, obwohl er sich in ihr auswirkt. Die bewegungsanthroposophische Generation schob die Schuld des Dogmatismus allerdings nicht nur auf die theosophischen Tanten, sondern auf die vorangehende Generation, insbesondere auf Marie Steiner-von Sivers: „Das Gesäusel hat erst unter der Witwe angefangen.“ (Brügge: Die Anthroposophen, 46).

84 Vgl. zur Einführung in Beuys‘ anthroposophische Seite Sünner, Rüdiger: Zeige Deine Wunde. Kunst und Spiritualität bei Joseph Beuys, Berlin: Europa 2015; ders.: Geheimes Europa, 274–303 sowie die materialreiche Kritik bei Riegel, Hans Peter: Beuys. Die Biographie, Zürich: Riverside 2018, nur u. a. Bd. 1, 98–131, 180–190.

oberflächen nahezu nichts mit dem pastellfarbenen Einklang der klassischen anthroposophischen Ästhetik zu tun hatte. Auf viele damalige Anthroposophen, wie auch auf den „gutbürgerlichen ‚Freien Schulverein'" der Düsseldorfer Waldorfschule wirkte Beuys' Name „wie ein rotes Tuch",[85] seine Kinder wurden hier abgelehnt. Dabei blieb er Steiner in seinen christologischen, anthropologischen oder deutschnationalen Vorstellungen treu und brachte sie auf die Höhe von Fluxus und Aktionskunst; ihm glückte „die habituelle Verschmelzung von völkischem Wandervogel und Achtundsechziger-Rebell",[86] wobei die rechten Kontexte für Zeitgenossen kaum ein Thema waren.[87] Ohnehin waren die politischen Affiliationen der „Bewegungsanthroposophen" unübersichtlich, dem Selbstverständnis nach „Nicht rechts, nicht links, sondern vorn" und politisch stets eher um Integration als Exklusion neuer oder fragwürdiger Themenbereiche bemüht. Mit dem christlichen Sozialisten Rudi Dutschke wurden Heidt und Beuys sich nicht nur über „Mitteleuropa" und „die deutsche Frage" einig, sondern alle drei trafen sich mit konservativen und rechten Ökologen und auch schon mal im „Collegium Humanum", das der Altnazi und Anthroposoph Werner Haverbeck gegründet hatte,[88] der sich ebenso problemlos für Mao begeistern konnte. Während die rechten Bündnisse und Thesen unter „Bewegungsanthroposophen" und Neo-Dreigliederern heute geläufig sind,[89] braucht es dringend mehr Untersuchung über ihre Zustimmung zu linken Positionen und Kenntnis linker Theorien.[90] Die anthroposophischen Initiativen und Organisationen kamen jedenfalls dem Trend der Alternativbewegung entgegen, in Abgrenzung von marxistischen Utopien lieber kleine Veränderungen im ‚Hier und Jetzt' anzustreben. Hier konnte Steiner als „Astral-Marx" erscheinen, dessen Anhänger auf nahezu allen Gesellschaftsgebieten schon ein gelungenes Reformmodell vorweisen konnten.[91] Die

85 Brügge: Die Anthroposophen, 46.

86 Wyss, Beat: Der ewige Hitlerjunge, in: Monopol, Magazin für Kunst und Leben 4/2008, 78–83, 83.

87 Vgl. Mende: Nicht rechts, 160.

88 Vgl. Riegel: Beuys, 276–285.

89 Vgl. neben Riegels Beuys-Biographie überblickshaft Bierl: Wurzelrassen, 206–217.

90 So schrieb der linke Anthroposoph Wilfried Heidt die Begriffe „Charaktermaske" (Karl Marx) und „konkrete Utopie" (Ernst Bloch) beide fälschlich Dutschke zu, brauchte sie aber sowieso nur als Stichworte, um zur Dreigliederungsbewegung als Lösungsvorschlag überzugehen, vgl. Heidt, Wilfried: Das Projekt „Internationales Kulturzentrum Achberg" als Antwort auf die restaurative Gesellschaft der BRD in der Nachkriegszeit (1972), in: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?, Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Intenationalen Kulturzentrums Achberg, Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke, hg. v. Ramon Brüll / Rainer Rappmann, Frankfurt am Main: Info3 2016, 43–53, 45.

91 Vgl. Huber, Joseph: Astral-Marx. Über Anthroposophie, einen gewissen Marxismus und andere Alternativen, in: Kursbuch 55/1979, 139–162.

bewegungsanthroposophischen Beziehungen zu Pazifismus und Anarchismus (Stirnerscher oder Landauerscher Prägung) waren tendenziell wohlwollend, zum Marxismus eher kompliziert – zumindest war in diesem Umfeld „die Metamorphose vom kommunistischen Studentenführer zum anthroposophischen Unternehmensberater“[92] wahrscheinlicher als umgekehrt.

Eine öffentliche Debatte über die andauernden Konflikte mit dem rechten Rand der Bewegung löste dann 1989 ein geschichtsrevisionistisches Buch von Haverbeck aus, der Steiners Einkreisungs- und Verschwörungsängste aus der Zeit des Ersten Weltkriegs auf den Zweiten übertrug. Es folgten Kontoversen über „Ökofaschismus“ und Steiners Rassismus. Bis heute sind sie nicht verstummt,[93] weil für Außenstehende nur einzelne Anthroposophen auffallen, die sich hier glaubwürdig und ohne Schönrednereien abgrenzen. Kritische Stimmen fanden sich anfangs in den liberalen *Flensburger Heften*, später maßgeblich im Umfeld der Zeitschrift *Info3*, ein weiteres Kind des Achberger Kreises, das sich von einer „Zeitschrift für kritische Alternative und Grüne in Frankfurt“[94] zum weltoffensten Periodicum der Szene entwickelte. Solche kritischen Diskussionsforen wurden seither immer gefragter, denn zu den Folgen dessen, dass „Bewegungsanthroposophen“ Parteien, Banken und Universitäten gründeten, gehörte auch eine gesteigerte öffentliche Sichtbarkeit der Szene. Das bis in die 1980er weitgehend unbekümmert um die Außenwelt vor sich hinwachsende anthroposophische Kernmilieu – selbst im Schatten des Nationalsozialismus ging es jederzeit mehr um die Dornacher Schismen als um die zeitgenössische Politik – bekam mehr und mehr Aufmerksamkeit. Akademische und politische Schriften oder erste Aussteigerberichte[95] nahmen kritisch auf die Anthroposophie Bezug. Aber die wachsende gesellschaftliche Integration der „Impulse“ forderte ihren Tribut. Gegen Ende der 1980er begannen die Mitgliederzahlen der „Anthroposophischen Gesellschaft“ sich rückläufig zu entwickeln. Seitdem scheint das Ideengebilde Anthroposophie von der einmal erfolgreich etablierten Praxis immer mehr aufgesogen zu werden.

92 Bierl: Wurzelrassen, 213.

93 Vgl. für einen Überblick zur Debatte Martins, Ansgar: Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Frankfurt a. M.: Info3 2012, 12–20; als letzten Eintrag aus der Reihe der anthroposophischen Apologien Selg, Peter: Rudolf Steiner, sowie zuletzt kritisch Sebastiani, André: Anthroposophie. Eine kurze Kritik, Aschaffenburg: Alibri 2019, 57–72.

94 Brügge: Die Anthroposophen, 57.

95 Zu Lesenswertesten gehört Fritz Beckmannshagen: Rudolf Steiner und die Waldorfschulen (1984), online: https://www.vordenker.de/anthroposophiekritik/f-beckmannshagen_r-steiner-waldorfschulen.pdf (3.7.2020). Vgl. Zander: Anthroposophie, Bd. 2, 1361.

4 Der junge Steiner: Wege ins 21. Jahrhundert

Im Zeichen der seit Ende der 1980er Jahre schwindenden Mitgliederzahlen und der zunehmenden Verbreitung der Anthroposophie außerhalb Europas brachen in den 1990ern neue „Identitätsfragen“[96] auf. Die Überalterung und die ungebrochen wachsende Beliebtheit der anthroposophischen „Praxisfelder“ führten dazu, dass immer weniger Stellen in anthroposophischen Institutionen mit Anthroposophen besetzt werden konnten. Das Engagement von „Bewegungsanthroposophen“ ging inzwischen nicht verloren, aber neben der bleibenden Anziehungskraft der Peripherie wandten sich immer mehr besorgte Blicke erneut dem Zentrum zu, Steiners Epistemologie und Konstitutionsfragen der „Anthroposophischen Gesellschaft“ wurden wieder interessanter. Andere Bereiche, wie Steiners Apokalyptik und die Reinkarnationserbfolgekriege, waren blasser geworden, Steiner begann im Gestern zu versinken. Das provozierte neue Blicke auf sein Werk und brachte Leser hervor, die sich keineswegs mehr „im Besitz von Antworten“ auf „sämtliche“[97] Fragen glaubten. Dialoge mit nichtanthroposophischen Forschern oder mit anderen neoreligiösen Bewegungen nahmen an Fahrt auf; Autoren wie Bodo von Plato, Christoph Lindenberg oder Uwe Werner zogen aus anthroposophischer Perspektive erstmals geschichtliche Darstellungen Steiners und der Anthroposophie in Betracht. Von der neueren kritischen Forschung (wie vom Stand der inneranthroposophischen Diskussion heute) war all das weit entfernt, aber ebenso weit von der selbstsicheren Unmittelbarkeit früherer anthroposophischer Jahrgänge. Die Titel von Wolfgang G. Vögeles Büchern bringen die reflexive Selbst- und historische Orientierungssuche solcher Steiner-Kommentatoren auf den Punkt. *Der andere Rudolf Steiner: Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen* (2005)[98] beleuchtet den großen Lehrer aus der Distanz kritischer Zeitgenossen; *Sie Mensch von einem Menschen* zitiert anthroposophische Anekdoten, in denen Steiner nicht als überweltlicher Eingeweihter erscheint, sondern auf Fragen unerwartet profane Antworten von sich gibt oder sogar mal ein Witzchen macht.[99] Hier kann man auf die am Anfang zitierte Anekdote zurückkommen, laut der die „dritte Generation nur noch ‚Steiner‘“ sagt. Auch diesen neuen Blickwechsel kann man nicht streng auf eine bestimmte Generation oder ein Jahrzehnt eingrenzen. Der Norweger André Bjerke zum Beispiel hatte bereits 1961 einen Essay (die Einleitung des nie fertiggestellten Buchs

---

96 Schmidt: Anthroposophie, 375 f.

97 So noch die Behauptung bei Brügge [1984]: Die Anthroposophen, 7.

98 Vgl. Vögele: Der andere Rudolf Steiner.

99 Vgl. Vögele, Wolfgang G.: Sie Mensch von einem Menschen. Rudolf Steiner in Anekdoten, Basel: Pforte 2012. Vögele arbeitet derzeit an einer Edition von Steiner-Nachrufen, vgl. online: https://www.themen-der-zeit.de/erinnerungen-an-rudolf-steiner/ (23.7.2020).

Das Ärgernis Rudolf Steiner) veröffentlicht, der heute noch viele empören würde. Steiner sei entweder *Psychopath, Schwindler – oder Wahrheitszeuge* gewesen:

> Ein merkwürdiges Paradox: nur drei Alternativen – und alle zusammen unannehmbar! Ich pendelte ständig zwischen diesen drei Möglichkeiten hin und her, fand sie aber alle gleich unhaltbar; die ersten beiden widersprachen meinem psychologischen Instinkt, die letzte meinem Wirklichkeitssinn und meiner Erfahrung.[100]

Bjerkes Text erschien aber wohl nicht zufällig 2004 auf Deutsch. Denn er sprach aus, was viele der neuen Steiner-Kommentatoren teilten: existenzielles Hadern mit Steiner. So auch bei Bjerkes Übersetzer Taja Gut, der 2010 mit *Wie hast du's mit der Anthroposophie?* ein philologisch und philosophisch noch viel weitergehendes Selbstgespräch zum Thema vorlegte. Zeitnah gab es eine ganze Reihe entsprechender Texte,[101] aber sie blieben Episode, denn die Fragen nach Ungereimtheiten und Unhaltbarkeiten in Steiners Werken wurden zeitgleich von der zunehmenden akademischen Erforschung der Anthroposophie aufgenommen. Parallel begann die „GA" in diversen Fassungen im Internet zu erscheinen – knapp vierhundert Bände erstmals als durchsuchbare PDFs. Die Geschichte der anthroposophischen Digitalisierung setzte spät ein (weil man zunächst das Wirken Ahrimans vermutete), gleicht aber der schlechten Globalgeschichte des Internets: Anfangs netzwerkten ein paar avantgardistische IT-Nerds, jetzt hat man eine beunruhigende Echokammer für jede Spielart politischer Paranoia vor sich. Während inzwischen eine Vielzahl anthroposophischer Webseiten, Facebookgruppen und Onlinezeitschriften existiert, wo noch die abseitigsten Anthroposophie-Verständnisse ihre Plattform haben, gehörte die Frühzeit des Internets der *RSL*, der von Jens Prochnow gegründeten, zuletzt von Christian Grauer gehosteten und inzwischen auf Facebook versickerten *Rudolf Steiner-Mailinglist*, wo sich häretische Ansichten über das Verhältnis von Steiners Früh- und Spätwerk durchsetzten. Die klassischen Anthroposophen gingen davon aus, Steiner sei von Kindesbeinen an Hellseher gewesen und seine Verwandlung zum Theosophen lediglich das esoterische *Coming Out* des längst vorher „Eingeweihten". Vor allem im Fahrwasser von Christoph Lindenbergs Annäherung an historisches Arbeiten zur intellektuellen Biographie Steiners kam dann langsam die Einsicht auf, dass der Meister durchaus eine Entwicklung durchlaufen

100 Bjerke, André: Das Ärgernis Rudolf Steiner. Ein autobiographisches Fragment, Dornach: Pforte 2004, 64.

101 Vgl. Kiersch: In okkulter Gefangenschaft; Laudert, Andreas: Abschied von der Gemeinde. Die anthroposophische Bewegung in uns, Dornach: Pforte 2011 oder unter meiner Beteiligung Grauer, Christian / Hau, Felix / Kühn, Christoph / Martins, Ansgar: Endstation Dornach. Das sechste Evangelium. Mit garantiert 7% längerem Schulungsweg, Rinteln: Kulturfarm 2011.

hatte – nicht zuletzt in seiner Beurteilung des Christentums.[102] Die Darstellung jener intellektuellen Entwicklung erfolgte aber bei Lindenberg noch nach dem Muster einer Wende von Saulus zu Paulus mit Steiners christologischer Esoterik als Ziel. Manche neuere Steiner-Interpreten halten demgegenüber das philosophische Frühwerk für valider, betrachten die Esoterik lediglich als narrative, poetische Improvisation zu jener Philosophie und Steiner nicht länger als Hellseher. Unter den zahlreichen anthroposophischen Wegen ins 21. Jahrhundert stelle ich im Folgenden diese Richtung der Steiner-Interpretation heraus.[103]

Im seinerzeit vermutlich kontroversesten und heute fast vergessenen Text der neuen Steiner-Lektüren *Rudolf Steiner integral: Eingeweihter, Lebemann, Priester* vertrat der *Info3*-Redakteur Felix Hau (2005), „zu keinem Zeitpunkt“ habe Steiner „Anschauungen“ von „Engelhierarchien, zwei Jesusknaben, Ätherleiber[n] und soratische[n] Mächte[n]“ in sich getragen, sondern seine Auffassungen von vor 1900 beibehalten, sich nur aus opportunistischen Gründen der Theosophie zugewandt und begonnen, seine vormalige Philosophie mythologisch und christologisch zu verkapseln. Im Zentrum von Haus Anthroposophie stand das – beinahe solipsistisch gedachte – Ich, aus dem in Ewigkeit „schöpferisch, jederzeit die gesamte Welt fließt“.[104] Der Philosoph Christian Grauer baute diese Intuition systematisch zur konstruktivistischen Erkenntnistheorie aus.[105] Beide erfuhren scharfen Gegenwind, dadurch aber zeitweilig auch eine gewisse anthroposophische Aufmerksamkeit,[106] heute haben sich beide aus der Debatte de facto zurückgezogen. „Die Steinersche Esoterik kann als eine zum Zweck der Anschaulichkeit vorgenommene ideelle Umstülpung seiner Philosophie verstanden werden“, schreibt aber auch der Steiner-Herausgeber Christian Clement, der bestreitet, dass es sich „bei dem während der Meditation innerlich Erlebten tatsächlich um reale ‚Dinge‘ oder ‚Wesen‘ [handle], die in einer ‚jenseits‘ bzw. ‚außerhalb‘ des erlebenden Ich befindlichen Transzen-

102 Vgl. Lindenberg, Christoph: Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum, Stuttgart: Freies Geistesleben 1970; ders.: Rudolf Steiner. Eine Biographie, Stuttgart: Freies Geistesleben 1997.

103 Parallel gibt es Versuche einer ästhetischen oder poetisch-narrativen Säkularisierung, vgl. Sünner: Geheimes Europa; ders.: Eine Reise ins innere Atlantis. Zum Akasha-Filmprojekt von Alexander Kluge und Andrej Tarkowski, in: Info3 7–8/2008, 45–49; Kaiser, Ulrich: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt am Main: Info3 2020.

104 Hau, Felix: Rudolf Steiner integral. Eingeweihter, Lebemann, Priester, in: Info3 5/2005, 27–31, 30.

105 Grauer, Christian: Am Anfang war die Unterscheidung. Der ontologische Monismus; eine Theorie des Bewusstseins im Anschluss an Kant, Steiner, Husserl und Luhmann, Frankfurt am Main: Info3 2007; ders.: Es gibt keinen Gott und das bin ich. Basel: Pforte 2011.

106 Vgl. unsere kontroversen Diskussionen über die Haltbarkeit der subjektivistischen Steiner-Lesart in Grauer et al.: Endstation Dornach.

denz existieren."[107] Der Mensch begegne in der anthroposophischen Meditation keinen Engeln und kosmischen Kräften, sondern vielmehr dem eigenen, schöpferischen Selbst als „individuell-persönliche[m] und universell-absolute[m]".[108] Clements Werk ist hier – abgesehen von den philologischen Verdiensten seiner kritischen Steiner-Edition – relevant, weil er einen Ansatz, in dessen Zentrum der philosophische Horizont des jungen Steiner steht, mit akademischer Akribie als fortlaufenden, mehrhundertseitigen Einleitungskommentar zu allen Schriften Steiners durchexorziert. Poetische Volten zwischen Akademie, Politaktivismus, anthroposophischem Umfeld und dem frühen Steiner schlägt derweil der Philosoph Philip Kovce, wohl weniger mit dem dezidierten Anspruch einer Neudeutung Steiners, aber durchaus im Ausgang von dessen philosophischen Frühschriften. Als Autor in renommierten Zeitungen und Verlagen stellt Kovce einen immer seltener auffindbaren Typ von anthroposophischem Intellektuellen dar, der bewegungsanthroposophisch mit beiden Beinen im öffentlichen Diskurs steht – wo er etwa das „Bedingungslose Grundeinkommen" propagiert – und zugleich zutiefst im anthroposophischen Diskurs verwurzelt ist, wo er Steiners Freiheitsphilosophie als existenzielle Philosophie „für Anfänger" rekonstruiert. Die nietzscheanische „Götterdämmerung", die zu Steiners Zeiten noch als radikale Dekonstruktion durchging, erscheint heute als ermutigende „Graswurzel-", „Rendezvous-" und „Rucksackphilosophie". „Die ‚radikale Diesseitslehre' ist für die rucksackphilosophische Betrachtung der Philosophie der Freiheit besonders relevant. Denn in einem Rucksack lässt sich nur transportieren, was präsent ist. Alles andere sind Phantomgewichte".[109] Die „Götterdämmerung" der höheren Welten wird auch hier in die „Ich-Bildung" als Selbsterschaffung des Menschen zurückgeholt, es geht allein um den Menschen, der von sich bzw. vom Ich aus in die Welt schaut.[110]

Keine dieser Ideen ist grundsätzlich neu in der Deutung Steiners, eher die Art ihrer Akzentuierung. „Die anthroposophischen Mythologeme werden nicht mehr als Verweise auf eine kosmologisch gedachte Transzendenz verstanden, sondern als ausdrucksstarke Bildersprache für eine nunmehr im Inneren des Menschen

107 Clement, Christian: Einleitung, in: Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe, Bd. 5: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2013, XXV–LXXV, LXIII–LIV.

108 Clement, Christian: Einleitung, in: Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe, Bd. 7: Schriften zur Erkenntnisschulung, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2015, XIX–CXXX, XXIX.

109 Kovce, Philip: Götterdämmerung. Rudolf Steiners Initialphilosophie, Berlin: Edition Immanente 2013, 9, 78.

110 Ders.: Ich-Bildung. Der Mensch als Schöpfer seiner selbst, Motive einer ungeschriebenen Philosophie Gerhard Kienles, Arlesheim: Ita Wegman 2017; ders.: Ich schaue in die Welt. Einsichten und Aussichten, Dornach: Goetheanum 2020.

verortete Transzendenz aufgefasst",[111] resümiert die Religionswissenschaftlerin Sarah Knybba. Sie beschreibt diese neuen Steiner-Lektüren als „mythenkritisch". Ich habe dieses Paradigma einmal „Anthroposophische Reformation"[112] genannt, weil die Individualisierungs-, Entmythologisierungs- und Verinnerlichungstendenzen jener Anthroposophie-Form allerlei Schlagworte verbindet, die Weberschen und anderen Protestantismus-Typologien entsprechen. Im Hintergrund stehen hier aber wohl kaum Einflüsse aus evangelischen Kirchen, vielmehr gehört die „Suche nach dem Selbst"[113] auf Kosten kosmologischer Vorstellungen zu den Trends zeitgenössischer Esoterik. Die verstärkte Berufung auf Steiners Epistemologie und Ich-Philosophie hatte zudem verschiedene Vorgänger. Es war etwa schon das „Grundanliegen" des bei Karl Jaspers promovierten Herbert Witzenmann (1905–1988), „an die ‚ursprünglichen Intentionen' der vortheosophischen Phase Rudolf Steiners anzuknüpfen und über die Schulung des eigenen Denkens zu authentischer spiritueller Erfahrung zu gelangen".[114] Witzenmann wurde 1963 – im Todesjahr Steffens – Mitglied des Dornacher Vorstands und brachte sich dort in eine Außenseiterposition, da er die Aussöhnung im „Nachlassstreit" nicht mittragen wollte, so dass seine Vorstandsarbeit ab 1971 als „ruhend" galt.[115] So konnte er sich umso mehr der anthroposophischen Jugendarbeit widmen, und seine Schüler trugen das Paradigma des „vortheosophischen" Steiner in die anthroposophischen Institutionen: Jens Heisterkamp, Chefredakteur der Zeitschrift *Info3*, ebenso wie Jost Schieren, der als Professor für Waldorfpädagogik an der anthroposophischen Alanus-Hochschule Alfter lehrt und einen „phänomenologisch"-konkreten Zugang zum Waldorf-Menschenbild unter Rückgriff auf Goethe bevorzugt; auch Götz Rehn, der *Alnatura*-Gründer, hat Werke Witzenmanns herausgegeben,[116] und eine ganze Reihe anthroposophischer Philosophen beruft sich heute auf ihn. Witzenmann betonte, nicht die kosmischen Inhalte seien das „Wesentliche" an Steiners Aussagen, sondern diese öffneten sich

111 Knybba, Sarah: Mythenkritische Diskurse in der Anthroposophie. Masterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin 2017, 64.

112 Online: https://waldorfblog.wordpress.com/2015/01/12/anthroposophische-reformation/ (23.7.2020).

113 Barth, Claudia: Esoterik – Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld: Transcript 2012.

114 Jens Heisterkamp: Herbert Witzenmann (2003), online: http://biographien.kulturimpuls.org/detail.php?&id=786 (23.7.2020); vgl. Hartmann, Klaus: Herbert Witzenmann 1905–1988, Dornach: Gideon Spicker 2013.

115 Vgl. Plato: Zur Entwicklung, 118 f.

116 Vgl. Zander: Die Anthroposophie, 226.

> nur der Anstrengung [...], deren es zum Verständnis der besonderen Darstellung bedürfe, in welcher er uns diese aus uraltem Wissensschatz geschöpften Inhalte völlig neu einsichtig gemacht hat. Nicht das Was, sondern das Wie seines Werkes ist daher sein Vermächtnis.[117]

Die Inhalte müssten innerlich erkämpft statt als angenehme spirituelle „Tröstlichkeiten“ konsumiert zu werden. Gegenüber Steiners konkreten Mitteilungen aus den „geistigen Welten“ traten bei Witzenmann seine epistemologischen Hintergrundannahmen und phänomenologischen Konsequenzen in den Vordergrund, er löste Steiners plastisch-konkretistische übersinnliche Schilderungen in eine kleinteilige und spröde anthroposophische Imitation philosophischer Wissenschaftsprosa auf.[118] Seine Erben haben die Anthroposophie inzwischen auf ganz neue Weise akademisch anschlussfähig gemacht. Die Konstruktion einer Rationalisierungs- und Säkularisierungsgeschichte der Anthroposophie wäre trotz allem unangemessen. Denn Erkenntnis ist kein linearer Prozess und esoterische Evidenzsuche folgt ohnehin ihren eigenen Wegen. Ein Beispiel dafür ist Sebastian Gronbach, der eine anarchokapitalistisch-individualistische Philosophie im Stil Haus und Grauers vertrat und inzwischen einer eigenen „Bewegung“ vorsteht. Er benannte zunächst anthroposophische „Schatten“ wie Dogmatismus, Kollektivismus oder Kritikunfähigkeit und plädierte dafür, Steiner „relativierend und kritisch in einen historischen Kontext ein[zu]ordnen“. Die Engel und höheren Welten kommentierte er als „Gefängnis der Bilder“.[119] Steiner habe diese „Bilder“ lediglich gewählt, um seine Ideale und philosophischen Ideen anschaulich zu machen, heute seien sie zu mythischen Leerformeln erstarrt und nur durch individuelle spirituelle Erfahrung zu revitalisieren. Erleuchtung erlangte Gronbach durch eine von dem New Age-Intellektuellen Ken Wilber inspirierte Internet-Meditation zur Göttlichkeit des Ich:

> Was du immer gesucht hast, ist buchstäblich das, was diese Seite liest. Dieses Selbst kann nicht gefunden werden, weil es dasjenige ist, was niemals verloren wurde. [...] ICH BIN, der ICH BIN, ewig, zeitlos, niemals endend.[120]

---

117 Witzenmann, Herbert: Frau Holle. Ein Weg zum Verständnis der Werke Rudolf Steiners, in: Ders.: Das Rebenschiff, Sinnfindung im Kulturniedergang, Dornach: Gideon Spicker 1993, 145–165, 146.

118 Beispiel: Karma. Der „Urvorstand“ fühlte noch eine persönlich konkrete reinkarnatorische Verankerung im Weltprozess. Witzenmann leitete unter Rückgriff auf den Stil von Steiners Die Philosophie der Freiheit und Bilder der anthroposophischen „Mysteriendramen“ den Zusammenhang zwischen Vererbungslehre und „Reinkarnationsidee Rudolf Steiners nach naturwissenschaftlicher Methode“ ab, vgl. Witzenmann, Herbert: Vererbung und Wiederverkörperung. Die Reinkarnationsidee Rudolf Steiners in geisteswissenschaftlicher Darstellung, Frankfurt a. M.: Fischer 1984.

119 Gronbach, Sebastian: Missionen. Geist bewegt alles, Stuttgart: Freies Geistesleben 2008, 68. 204.

120 Ebd., 180 f.

Dies war einerseits als radikale Befreiung von allen äußeren Autoritäten gedacht, auch damals war Gronbach andererseits von der Notwendigkeit spiritueller Lehrerfiguren überzeugt. Ein Jahrzehnt später stand er dann als „Guru" einem „Ashram" und einer „Sacred Human"- bzw. „Religion of Tomorrow-Movement" vor. Die Annahme übersinnlicher Kräfte und Wesen galt 2008 als „Gefängnis der Bilder", 2020 verkaufte der Gronbach-Online-Shop Altarbilder des Gurus, die „nicht nur Abbildungen eines lebendigen Wesens" seien, sondern „selbst wesenhaft" die „Schwingungen" Gronbachs transportieren.[121] Der Gronbach-„Kult" hat tief verletzte Aussteiger hervorgebracht,[122] Anhänger verteidigen sich gegen Kritik durch die Selbststilisierung zur verfolgten religiösen Minderheit.[123] Es ist wohl kaum damit zu rechnen, dass Anthroposophen, die sich im Geist des von Steiners Frühwerk gegen anthroposophische Mythologeme wenden, im Regelfall als kultisch verehrte Gurus weitermachen. Aber der junge Steiner ist Bestandteil, nicht Widerpart einer solchen autoritären Dynamik: Absolute Freiheitssuche kann in absolutistische Autoritätsansprüche umschlagen. Analog zur Entwicklung Gronbachs vom Mythenkritiker zur mythischen Guru-Gestalt verlief auch Steiners Weg von Stirner und Nietzsche zum theosophischen Hellseher.

Die verstärkte Wiederentdeckung des jungen Steiner und seiner individualistischen Ich-Philosophie fiel mit dem atomisierten Subjekt des postmodernen Kapitalismus zusammen, während auch andere esoterische Strömungen sich immer mehr ins „Selbst" zurückzogen. Ebenso wie die sogenannte neoliberale Ära scheint aber seit ein paar Jahren auch der frühe Steiner blasser zu werden und neue Formen von Apokalyptik attraktiver. Pünktlich zu Ukraine-Krise, neurechten „Montagsdemos" und dem jüngeren Boom von Verschwörungsideologie entdeckten ab 2013/2014 viele Anthroposophen Steiners Vorträge aus dem Ersten Weltkrieg neu, inklusive eines Weltherrschafts-Komplotts finsterer Geheimgesellschaften, die sich hinter „Angloamerika" verstecken und das „Deutschtum" zerstören wollen.[124] Diese Tendenzen haben sich seither – Stichwort: Corona – beträchtlich verstärkt und bringen

121 Online: https://sacredhuman.shop/guru-altar-bilder/ (3.7.2020). Inzwischen hat Gronbach seine Internetpräsenz auf ein Minimum zurückgefahren.

122 Wetzky, Joachim / Machowinski, Susanna: Sacred Human. Ein Report über Sebastian Gronbach und seinen religiösen Kult (2019), online: https://www.sacredhumankult.de/ (3.7.2020).

123 Etwa online: https://sacredhuman.guru/der-kult-mythos-freiheit-fur-religiose-minderheiten/ (3.7.2020).

124 Vgl. etwa Steiner, Rudolf: Zeitgeschichtliche Betrachtungen (GA 173a–c), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2010. Von neueren „Verschwörungstheorien" grenzten sich 2018 namhafte Vertreter ab, vgl. die Erklärung Die offene Anthroposophie und ihre Gegner, online: https://info3-verlag.de/zeitschrift-info3/die-offene-anthroposophie-und-ihre-gegner-stellungnahmen/ (23.7.2020) sowie in letzter Zeit vor allem Michael Eggerts Egoisten-Blog, online: https://egoistenblog.blogspot.com/ (23.7.2020).

augenscheinlich eine neue anthroposophische Subkultur hervor: die partielle Verschmelzung mit der zeitgenössischen Verschwörungsesoterik als einem weiteren deutschen Alternativmilieu.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Ahlbäck, Tore: Rudolf Steiner as a Religious Authority, in: Western Esotericism, hg. v. Tore Ahlbäck, Åbo: Donne Institute for Research in *Religious* and Cultural History 2008, 9–16

Barth, Claudia: Esoterik – Die Suche nach dem Selbst. Sozialpsychologische Studien zu einer Form moderner Religiosität, Bielefeld: Transcript 2012

Belyj, Andrej: Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner, Basel: Futurum 2011

Benjamin, Walter: Erleuchtung durch Dunkelmänner, in: Gesammelte Schriften, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1991, 356–360

Bierl, Peter: Wurzelrassen, Erzengel und Volksgeister. Die Anthroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik, Hamburg: Konkret 2005

Bjerke, André: Das Ärgernis Rudolf Steiner. Ein autobiographisches Fragment, Dornach: Pforte 2004.

Brügge, Peter: Die Anthroposophen. Waldorfschulen, Biodynamischer Landbau, Ganzheitsmedizin, Kosmische Heilslehre, Reinbek: Rowohlt 1984

Brüll, Ramon: Eine Wegstation – Achberg, 1972. Angesteckt von der Begeisterung maßloser Selbstüberschätzung, in: Freiheit, Gleichheit,Brüderlichkeit?, Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Internationalen Kulturzentrums Achberg, hg. v. Ramon Brüll / Rainer Rappmann. Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke, Frankfurt am Main: Info3 2016, 23–28

— Achberg – Der Nabel der Welt? Das INKA im Kontext der neuen Dreigliederungsbewegung, in: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?, Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Internationalen Kulturzentrums Achberg. Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke, hg. v. Ramon Brüll / Rainer Rappmann, Frankfurt am Main: Info3 2016, 181–187

Büchenbacher, Hans: Erinnerungen 1933–1949. Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, mit fünf Anhängen hg. v. Ansgar Martins, Frankfurt am Main: Info3 2014

Bühler, Paul: Das Albert Steffen-Buch. Dem Dichter zu seinem sechzigsten Geburtstag in Ehrerbietung von seinen Freunden dargebracht, Basel: Birkhäuser 1944

Chajes, Julie: Recycled Lives. A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy, Oxford University Press 2019

Clement, Christian: Einleitung, in: Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe, Bd. 5: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2013, XXV–LXXV

— Einleitung, in: Rudolf Steiner: Schriften – Kritische Ausgabe, Bd. 7: Schriften zur Erkenntnisschulung, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2015, XIX–CXXX

Esterl, Dietrich: Streben und Nöte des Dr. Androj Possow. Stuttgart: Urachaus 2004

Frielingsdorf, Volker: Geschichte der Waldorfpädagogik von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart. Weinheim /Basel: Beltz 2019

Grauer, Christian: Am Anfang war die Unterscheidung. Der ontologische Monismus; eine Theorie des Bewusstseins im Anschluss an Kant, Steiner, Husserl und Luhmann, Frankfurt am Main: Info3 2007

— Es gibt keinen Gott und das bin ich. Basel: Pforte 2011
Grauer, Christian / Hau, Felix / Kühn, Christoph / Martins, Ansgar: Endstation Dornach. Das sechste Evangelium, Mit garantiert 7% längerem Schulungsweg, Rinteln: Kulturfarm 2011
Gronbach, Sebastian: Missionen. Geist bewegt alles, Stuttgart: Freies Geistesleben 2008
Grosse, Erdmuth J.: Das Rätsel des Urvorstands. Blicke auf die Konflikte nach Rudolf Steiners Tod, Eine karmisch-psychologische Betrachtung, Dornach: Goetheanum 2007
Gut, Taja: Wie hast du's mit der Anthroposophie? Eine Selbstbefragung, Dornach: Pforte 2010
Hartmann, Klaus: Herbert Witzenmann 1905–1988. Dornach: Gideon Spicker 2013
Hau, Felix: Rudolf Steiner integral. Eingeweihter, Lebemann, Priester, in: Info3 5/2005, 27–31
Heckmann, Elisabeth: Valentin Tomberg. Leben, Werk, Wirkung, 2 Bde., Schaffhausen: Novalis 2001–2005
Heidt, Wilfried: Der dritte Weg. Die notwendige Alternative zu Kapitalismus und Kommunismus (1968), Achberg: Edition dritter Weg 1973
— Das Projekt „Internationales Kulturzentrum Achberg“ als Antwort auf die restaurative Gesellschaft der BRD in der Nachkriegszeit (1972), in: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?, Der Impuls der Dreigliederung und die Gründung des Intenationalen Kulturzentrums Achberg, Erinnerungen, Reflexionen, Ausblicke, hg. v. Ramon Brüll / Rainer Rappmann, Frankfurt am Main: Info3 2016, 43–53
Hinweise und Studien zum Lebenswerk Albert Steffens. Hg. v. d. Albert-Steffen-Stiftung 18–19/2003–2004
Huber, Joseph: Astral-Marx. Über Anthroposophie, einen gewissen Marxismus und andere Alternativen, in: Kursbuch 55/1979, 139–162
Kaiser, Ulrich: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt am Main: Info3 2020
Kiersch, Johannes: In okkulter Gefangenschaft? Von der gewordenen zur Werdenden Anthroposophie, Frankfurt am Main: Info3 2016
— Steiners individualisierte Esoterik einst und jetzt. Zur Entwicklung der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft, Dornach: Goetheanum 2012
Knybba, Sarah: Mythenkritische Diskurse in der Anthroposophie. Masterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin 2017
Kovce, Philip: Götterdämmerung. Rudolf Steiners Initialphilosophie, Berlin: Edition Immanente 2013
— Ich-Bildung. Der Mensch als Schöpfer seiner selbst, Motive einer ungeschriebenen Philosophie Gerhard Kienles, Arlesheim: Ita Wegman 2017
— Kovce, Philip: Ich schaue in die Welt. Einsichten und Aussichten, Dornach: Goetheanum 2020
Kracauer, Siegfried: Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films, in: ders.: Werke, Bd. 2.1, hg. v. Sabine Biebl, Berlin: Suhrkamp 2012
Laudert, Andreas: Abschied von der Gemeinde. Die anthroposophische Bewegung in uns, Basel: Pforte 2011
Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Chronik, Stuttgart: Freies Geistesleben 1988
— Rudolf Steiner. Eine Biographie, Stuttgart: Freies Geistesleben 1997
Lindenberg: Individualismus und offenbare Religion. Rudolf Steiners Zugang zum Christentum, Stuttgart: Freies Geistesleben 1970
Lott, Jürgen: Schöpfungstheologie, „weibliche“ Spiritualität und Naturmystik. Religiöse Strömungen bei den Grünen, in: Die Grünen und die Religion, hg. v. Gunter Hesse / Hans-Herrmann Wiebe, Frankfurt am Main: Athenäum 1988, 185–214

Martins, Ansgar: Fünf Anhänge, in: Hans Büchenbacher: Erinnerungen 1933–1949, Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, Frankfurt am Main: Mayer-Info3 2014, 85–426
— Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner, Frankfurt am Main: Info3 2012
Mende, Silke: „Nicht rechts, nicht links, sondern vorn". Eine Geschichte der Gründungsgrünen, München: Oldenbourg 2011
Meyer, Thomas: Rudolf Steiners „eigenste Mission". Ursprung und Aktualität der geisteswissenschaftlichen Karmaforschung, Basel: Perseus 2009
Naegele, Verena: Viktor Ullmann – Komponieren in verlorener Zeit, Köln: Dittrich 2002
Oberman, Ida: The Waldorf Movement in Education from European Cradle to American Crucible. 1919–2008, Lewiston/Queenston: Edwin Mellen 2008
Plato, Bodo von: Zur Entwicklung der Anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick, Stuttgart: Freies Geistesleben 1986
— Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Porträts, Dornach: Goetheanum 2003
Riegel, Hans Peter: Beuys. Die Biographie, 3 Bde., Zürich: Riverside 2018
Samweber, Anna: Erinnerungen an Rudolf Steiner und Marie Steiner-von Sivers. Dornach: Goetheanum, 2014
Schilinski, Peter im Gespräch mit Ramon Brüll und Henning Köhler, in: Denker, Künstler, Revolutionäre, Beuys, Schilinski, Dutschke, Schmundt, Vier Leben für Freiheit, Demokratie und Sozialismus, hg. v. Rainer Rappmann, Wangen: FIU 1996, 25–37
Schmidt, Robin: Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert, Ein Kulturimpuls in biographischen Porträts, hg. v. Bodo v. Plato, Dornach: Goetheanum 2003, 963–1054
— Anthroposophie. Eine Übersicht zu ihrer Geschichte von 1900 bis 2000, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Rahel Uhlenhoff, Berlin: Wissenschaftsverlag 2011, 333–386.
Schmiedel, Oskar: Aufzeichnungen (1943/1957), in: J. E. Zeylmans van Emmichoven: Wer war Ita Wegman, Bd. 3, Dornach: Goetheanum 2013, 413–462
Schulz, Ingo: Viktor Ullmann. Leben und Werk, Kassel: Bärenreiter 2008
Sebastiani, André: Anthroposophie. Eine kurze Kritik, Aschaffenburg: Alibri 2019
Selg, Peter: Elisabeth Vreede 1879–1943. Arlesheim: Ita Wegman 2009
— Geistiger Widerstand und Überwindung. Ita Wegman 1933–1935, Arlesheim: Ita Wegman 2005
— Rudolf Steiner, die Anthroposophie und der Rassismus-Vorwurf. Gesellschaft und Medizin im totalitären Zeitalter, Arlesheim: Ita Wegman 2020
Staudenmaier, Peter: Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era, Leiden: Brill 2014
Steffen, Albert: Der Sturz des Antichrist. Dornach: Verlag für schöne Wissenschaften 1993
— Der Tod des Thomas von Aquino, in: Ders.: Ausgewählte Werke, Bd. 2, Stuttgart / Dornach: Freies Geistesleben / Schöne Wissenschaften 1984, 79–82
Steiner, Rudolf: Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit (Gesamtausgabe 15). Dornach: Rudolf Steiner Verlag [10]1987
— Mein Lebensgang (Gesamtausgabe 28). Dornach: Rudolf Steiner Verlag [8]1983
— Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft. Christliche Esoterik im Lichte neuer Geist-Erkenntnis (Gesamtausgabe 96), Dornach: Rudolf Steiner Verlag [2]1989
— Die Mission der neuen Geistesoffenbarung (Gesamtausgabe 127). Dornach: Rudolf Steiner Verlag [2]1989

— Zeitgeschichtliche Betrachtungen (Gesamtausgabe 173a-c). 3 Bde., Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2010
— Die Verantwortung des Menschen für die Weltentwicklung durch seinen geistigen Zusammenhang mit dem Erdplaneten und der Sternenwelt (Gesamtausgabe 203). Dornach: Rudolf Steiner Verlag [2]1989
— Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. 3. Bd. (Gesamtausgabe 237), Dornach: Rudolf Steiner Verlag [8]1991
— Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. 4. Bd. (Gesamtausgabe 238), Dornach: Rudolf Steiner Verlag [6]1991
— Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge. 6. Bd. (Gesamtausgabe 240), Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1961
— Die Weihnachtstagung zur Begründung der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft 1923/ 24 (Gesamtausgabe 260). Dornach: Rudolf Steiner Verlag [5]1994
— Die Konstitution der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft und der Freien Hochschule für Geisteswissenschaft. Der Wiederaufbau des Goetheanum (Gesamtausgabe 260a), Dornach: Rudolf Steiner Verlag [2]1987
— Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken V: Apokalypse und Priesterwirken (Gesamtausgabe 346). Dornach: Rudolf Steiner Verlag [2]2001
Sünner, Rüdiger: Eine Reise ins innere Atlantis. Zum Akasha-Filmprojekt von Alexander Kluge und Andrej Tarkowski, in: Info3 7–8/2008, 45–49
— Geheimes Europa. Reisen zu einem verborgenen spirituellen Erbe, Berlin: Europa 2017
— Heile deine Wunde. Kunst und Spiritualität bei Joseph Beuys, Berlin: Europa 2015
Tautz, Johannes: Walter Johannes Stein. Eine Biographie, Dornach: Goetheanum 1989
Uhlenhoff, Rahel: Einleitung, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Rahel Uhlenhoff, Berlin: Wissenschaftsverlag 2011, 9–51
Vögele, Wolfgang G.: Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen, Dornach: Pforte 2005
— Sie Mensch von einem Menschen. Rudolf Steiner in Anekdoten, Basel: Pforte 2012.
Wachsmuth, Guenther: Erzengel im Konzil. Dornach: Geering 1961
Wegman, Ita: In Erinnerung an die Weihnachtstagung, 26. April 1925, in: Dies.: An die Freunde, Aufsätze und Berichte aus den Jahren 1925–1927, Natura-Verlag Arlesheim 1960, 11–16
Werner, Uwe: Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus. München: Oldenbourg 1999
Wetzky, Joachim / Machowinski, Susanna: Sacred Human. Ein Report über Sebastian Gronbach und seinen religiösen Kult (2019), online: https://www.sacredhumankult.de/
Witzenmann, Herbert: Vererbung und Wiederverkörperung. Die Reinkarnationsidee Rudolf Steiners in geisteswissenschaftlicher Darstellung, Frankfurt am Main: Fischer 1984
— Frau Holle. Ein Weg zum Verständnis der Werke Rudolf Steiners, in: Ders.: Das Rebenschiff, Sinnfindung im Kulturniedergang, Dornach: Gideon Spicker 1993, 145–165
Wyss, Beat: Der ewige Hitlerjunge, in: Monopol, Magazin für Kunst und Leben 4/2008, 78–83
Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung, gesellschaftliche Praxis, 2. Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007
— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019
Zeylmans van Emmichoven, J. E.: Wer war Ita Wegman. Bd. 1, Dornach: Goetheanum 1992
— Wer war Ita Wegman. Bd. 3, Dornach: Goetheanum 2013

Marty Bax, Helmut Zander

Hilma af Klints abstrakte Malerei und die Interferenzen von Pietismus und Esoterik

Hilma af Klint gilt mit ihren vor 1910 entstandenen abstrakten Bildern inzwischen als die „eigentliche" Begründerin der Abstraktion in der Malerei des frühen 20. Jahrhunderts, eine Wahrnehmung, mit der sie die Galionsfigur der Abstraktion, Wassily Kandinsky, entthront. Marty Bax legt in ihrem Buch *Anna Cassel & Hilma af Klint* nun neue Überlegungen zu dieser Malerin und damit zur Geschichte der Abstraktion vor,[1] in denen sie den ideengeschichtlichen Hintergrund af Klints neu bestimmt – und so nötigt, die Geschichte der Abstraktion in der klassischen Moderne neu zu schreiben. Mithin steigt sie in eine symbolisch hoch aufgeladene Debatte um „den" „Ursprung" „der Moderne" in der abstrakten Kunst ein.

Dass allerdings die Geschichte eines punktuellen Ursprungs im Werk Kandinskys ideologische Züge trägt, ist durch die Arbeiten von Raphael Rosenberg seit längerem klar, der gezeigt hat, dass das Narrativ einer plötzlichen Entstehung der Abstraktion Teil der Selbststilisierung der Künstler um 1900 als „Avantgarde" war. Vielmehr hat er nachgewiesen, dass die Idee der abstrakten Darstellung eines Gegenstandes eine tiefgreifende epistemische Veränderung voraussetzt, in der, kurz gesagt, eine Betrachterin nicht mehr ein Kunstwerk über ihre Sinnesorgane rezeptiv eingeprägt erhält, sondern selber Produzentin des wahrgenommenen Bildes ist. Wenn aber das Bild im Kopf der Betrachterin entsteht, ist das äußere, gegenständliche Bild nur noch Auslöser für die Entstehung des inneren Bildes – und genau dies kann ein abstraktes Bild ebenso gut oder vielleicht sogar noch besser leisten als ein konkretes.[2]

Vor diesem Hintergrund greift die Debatte um Hilma af Klint als „Erfinderin" der Abstraktion zu kurz, weil sie einen epistemologischen Prozess auf eine Person reduziert. Gleichwohl hat ein solches Vorgehen seine eigene Plausibilität, weil sich im Oeuvre af Klints dieser Prozess in bemerkenswerter Weise verdichtet hat – stehen doch ihre Bilder mit ihren reduzierten Formen erratisch in der Malerei der Jahre vor dem Ersten Weltkrieg. Die Perspektive auf af Klint als geniale Vorreiter in der Abstraktion hat insbesondere durch Ausstellungen und Konfe-

1 Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020.

2 Rosenberg, Raphael: Was There a First Abstract Painter? Af Klint's Amimetic Images and Kandinsky's Abstract Art, in: Hilma af Klint. The Art of Seeing the Invisible, hg. v. Kurt Almqvist / Louise Belfrage, Stockholm: Axel and Margaret Ax. Son Johnson Foundation 2015, 87–100. 322–323; ders. / Hollein, Max: Turner – Hugo – Moreau. Entdeckung der Abstraktion [Ausstellungskatalog Schirn, Frankfurt a. M.], München: Hirmer 2007.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-003

renzen, die durch die Ax:son Johnson-Stiftung gefördert wurden, weithin Akzeptanz gefunden. Bei dieser Etablierung af Klints als der eigentlichen Schöpferin der abstrakten Malerei ist allerdings eine Frage vorschnell und, im folgenden zu zeigen ist, falsch beantwortet worden: Welches sind „die Wurzeln" der Abstraktion bei af Klint? Eine Deutung, die in den letzten Jahren in den Vordergrund getreten ist und die momentan die Interpretationsdebatten beherrscht, lautet: Ihre Ideen zur Abstraktion stammen aus der Theosophie in der Tradition von Helena Petrovna Blavatsky und Henry Steel Olcott und damit aus der Muttergesellschaft der Anthroposophischen Gesellschaft, die 1912 Rudolf Steiner (1861–1925) schuf, als er sich von der Theosophischen Gesellschaft in einer komplexen Konfliktgeschichte trennte.[3] Steiner war in der Tat auch für af Klint seit etwa 1915 eine wichtige Referenzfigur, 1921 trat sie der Anthroposophischen Gesellschaft bei. Vor diesem Hintergrund dominiert die theosophisch-anthroposophische Herleitung der Abstraktion bei af Klint, so in den meisten Ausstellungskatalogen und in der Biographie af Klints von Julia Voss (s. unten den Beitrag von Marty Bax). Diese Perspektive hat den Vorteil, sich in eine etablierte Interpretationstradition einzuschreiben, die seit dem bahnbrechenden Werk von Sixten Ringbom in der Debatte mit Modifikationen akzeptiert ist: Kandinsky habe bei Vertreter.inne.n der Theosophie/Esoterik seine Anregungen entnommen, der er nachweislich nahestand.[4] Allerdings hat auch diese Deutung seit langem mehrere Schönheitsfehler: Diese Deutung folgt einer Interpretation, die Kandinsky selbst gepusht hat und marginalisiert andere Einflussfaktoren, etwa die russisch-orthodoxe Tradition und etwa deren Theologie des Geistes.[5]

Im Blick auf Hilma af Klint stellt nun Marty Bax die dominierende Bedeutung von theosophisch-anthroposophischen Wurzeln infrage. Sie kann nachweisen, dass af Klints religiöse Prägungen im pietistischen Protestantismus liegen. Damit sind zwei grundlegende Fragen verbunden: Welche Rolle spielen diese Traditionen in der Genese von af Klints abstrakter Malerei? Und welchen Stellenwert besitzt dann die theosophisch-anthroposophische Tradition? In der Konsequenz von Bax' Forschungen zu af Klints religiöser Biographie ist die Interpretation ihres Frühwerks grundlegend neu zu deuten, in einer Perspektive, die darauf verzichtet, ihre Entwicklung vor 1915 entscheidend von der Anthroposophie her zu lesen. Dadurch verschwindet die Anthroposophie in af Klints Werk nicht, vielmehr ist in ihren späteren Lebensjahren mit hybriden Vorstellungen zu rechnen, in der dann auch anthroposophische

---

3 Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945 ([1]2007), 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [3]2008, 137–147, 151–172.

4 Ringbom, Sixten: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970.

5 Hahl-Koch, Jelena: Kandinsky, Stuttgart: Hatje 1993.

Vorstellungen eine Rolle spielen – aber für die Genese der Abstraktion in af Klints Werk spielen theosophisch-anthroposophische Einflüsse dann keine Rolle mehr.

Diese Deutung von Marty Bax nötigt zu weiteren grundsätzlichen Reflexionen im Bereich der Esoterikforschung: Welche Rolle spielen die hegemonialen (christlichen, „großkirchlichen") religiösen Traditionen? Die bisherige Forschung hat dazu tendiert, Esoterik als alternative religiöse Tradition zu lesen, auf den Punkt gebracht in Wouter Hanegraaffs Charakterisierung als „rejected knowledge".[6] Allerdings war immer klar, dass die Verbindungen enger waren, als sie in einer solchen Perspektive scheinen, aber die Beziehungen zwischen den großen christlichen Traditionen und dem, was man Esoterik nennt, war und ist in der Forschung unterbelichtet, vermutlich nicht zuletzt, weil die dichte Forschung zu den großen Kirchen und den christlichen Theologien beträchtliche Eintrittshürden für die wissenschaftliche Arbeit aufgerichtet bedeuten. Die Rezeption der Ergebnisse der Kirchengeschichtsforschung in der Erforschung der Esoterik und durch die Religionswissenschaft hat bislang nur beschränkt stattgefunden; auch dazu soll die Untersuchung des Verhältnisses zum Pietismus, der in vielen seiner Varianten die Grenzen des „orthodoxen" Christentums perforiert hat, dienen. Das zentrale Beispiel ist dafür die Untersuchung der Beziehungen zwischen Pietismus und Esoterik bei Hilma af Klint (Marty Bax), während Helmut Zander Kontextinformationen zu Rudolf Steiner und pietistischen Vorläufern im 18. Jahrhundert beisteuert.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020

Hahl-Koch, Jelena: Kandinsky, Stuttgart: Hatje 1993

Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012

Ringbom, Sixten: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970

Rosenberg, Raphael: Was There a First Abstract Painter? Af Klint's Amimetic Images and Kandinsky's Abstract Art, in: Hilma af Klint. The Art of Seeing the Invisible, hg. v. Kurt Almqvist / Louise Belfrage, Stockholm: Axel and Margaret Ax. Son Johnson Foundation 2015, 87–100, 322–323; ders. / Hollein, Max: Turner – Hugo – Moreau. Entdeckung der Abstraktion [Ausstellungskatalog Schirn, Frankfurt a. M.], München: Hirmer 2007

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945 (12007), 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 32008, 137–147, 151–172

---

6 Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

I Pietismus, „Esoterik“ und Rudolf Steiner

Helmut Zander

Abstract: Zwischen Pietisten auf der einen Seite und Hermetikern/Esoterikern auf der anderen bestanden seit der frühen Neuzeit weitreichende Gemeinsamkeiten, die bislang nur selten in den Blick der Forschung kamen. Ein wichtiger Grund dafür liegt in der Übernahme von Positionen der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie, die tiefgreifende Unterschiede identifiziert hatte, durch die Esoterikforschung, ein anderer im Kaschieren oder in der Verdrängung des pietistischen Erbes durch manche Protagonisten. Ein dritter Grund sind die fehlenden theologischen Kenntnisse von Forscher·inne·n aus Feld der Esoterikforschung. Demgegenüber lässt sich exemplarisch an Ehregott Daniel Colberg, Johann Wolfgang Goethe und Rudolf Steiner nachweisen, dass es eine poröse Grenze zwischen Pietismus und Hermetik/Esoterik sowohl in der Außen- wie in der Innenperspektive gab. Damit verbindet sich der Anspruch, Esoterikforschung in das Ensemble kulturwissenschaftlicher Forschung einzustellen und sie aus einer oft anzutreffenden Isolierung zu befreien.

1 Prolegomena

Meine Überlegungen gehen von folgender These aus:[7] Eine der Wurzeln dessen, was wir in der Forschung „Esoterik“ (im folgenden ohne Anführungszeichen) nennen,[8] liegt in pietistischen, namentlich radikalpietistischen Vorstellungen. Dazu sind einige Klärungen vorzunehmen.

(1) Wie ist das Verhältnis von Pietismus und Esoterik zu bestimmen: als Produkt einer Genealogie oder als strukturelles Äquivalent? Ist Esoterik, mit anderen Worten, homolog entstanden oder analog zu lesen? Wenn die Esoterik homolog, also als Ergebnis einer Genealogie gedeutet wird, ist sie in historischer Perspektive (auch) ein Transformationsprodukt des Pietismus. Interpretiert man sie hingegen als strukturelles Äquivalent, ist sie nur durch Ähnlichkeit, also phänomenal, mit dem Pietismus verbunden. Im Rahmen einer solchen strukturellen Äquivalenz können beide eine gemeinsame Funktion besitzen, etwa eine Reaktion auf den Historismus und seine Destabilisierung historischer Erkenntnis sein und demgegenüber eine Sicherheit durch „innere“, spirituelle Erkenntnis versprechen; beiden Deutungsoptionen betref-

7 Clemens Albrecht danke ich herzlich für eine kritische Lektüre und für Anregungen insbesondere hinsichtlich meiner systematischen Überlegungen.

8 S. dazu in der Einleitung S. 30f.

fen alle im folgenden genannten Beispiele. Allerdings wird sich am Schluss herausstellen, dass diese binäre Option zu reduktiv gedacht ist und komplexer ausfallen muss.

(2) Wie kann man Esoterik bestimmen?[9] Eine allgemeine Definition ist, wie die Diskussionen der letzten Jahre gezeigt haben, epistemisch nicht möglich, weil sie idealistische, kontextfreie Begriffe voraussetzt, und praktisch nicht sinnvoll, weil dies den Phänomenbereich, der momentan unter Esoterik erforscht wird, arbiträr auf partikulare Aspekte beschränken würde. Insofern ist der Gebrauch des Begriffs Esoterik im Blick auf spezifische Kontexte jeweils zu bestimmen. In einer solchen kontextrelativen Definition kann, angelehnt an Rodney Needhams Konzept der polythetischen Bestimmung einer Gruppe, eine Verwandtschaft von Gruppen (hier: unterschiedliche Konzepte von „Esoterik“) ohne gemeinsame Merkmale existieren. Allerdings können sie, analog zu Wittgensteins Familienähnlichkeit, über ähnliche Merkmale verfügen. Needham erläutert sein Modell mit einer Kette von Gruppen, in der gemeinsame Merkmale von einer Gruppe zur anderen weitergegeben und dabei immer verändert werden, sodass die letzte Gruppe möglicherweise kein gemeinsames Merkmal mit der Ausgangsgruppe teilt, aber die Ähnlichkeit in diesem Veränderungsprozess bestehengeblieben ist. In einer solchen Gruppe gibt es darüber hinaus keine Eigenschaft, die alle Mitglieder zwingend besitzen, und kein Mitglied besitzt notwendig alle Eigenschaften, die für diese Gruppe als charakteristisch betrachtet werden.[10] Für die frühe Neuzeit kommt ein semantisches Problem hinzu, da das Substantiv Esoterik nicht vor 1792 belegt ist und erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine weiterreichende Verbreitung gefunden hat.[11] In der frühen Neuzeit wird stattdessen oft der Begriff Hermetik verwandt. In soziologischer Perspektive lässt sich diese Verwandtschaftsbildung handlungspraktisch fassen, insofern Begriffe und ihre Inhalte immer in Relation zu anderen Positionen bestimmt

9 Zander, Helmut: What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, hg. v. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/München/Boston: De Gruyter Oldenbourg 2021, 14–43.

10 Needham, Rodney: Polythetic Classification. Convergence and Consequences, in: Man NS 10/1975, 349–369, S. 351. 363. Insofern sind Begriffe immer kulturelle Konstrukte, aber keine leeren Signifikanten; s. zu dieser Position Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19/2011, 3–55; Zander: What Is Esotericism?, 34–39.

11 Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik, Bd. 3: Wege in die Moderne, hg. v. ders. u. a., Berlin: de Gruyter 2013, 37–72, S. 41.

werden, affirmativ oder auch ablehnend.[12] Zu den dabei kontrovers verhandelten Gegenständen zwischen Hermetikern und hegemonialen Theologen gehörten identitätsphilosophische Vorstellungen, die wichtige Wurzeln im Neuplatonismus besitzen. In seiner Systematik tendiert ein identitätsphilosophisches Denken häufig dazu, in der Kosmologie und Anthropologie (tendenziell) eine Identifizierung von Materie und Geist, konkret von Welt respektive Mensch und Gott/Göttlichem vorzunehmen. Dies widersprach grundlegenden Überzeugungen der hegemonialen Theologie, wobei Spiritualisten (und Pietisten) immer wieder diese Grenze neu aushandelten.

(3) Unter Pietismus verstehe ich eine protestantische Tradition, die seit etwa Mitte des 17. Jahrhunderts mit diesem Begriff bezeichnet wird und eine religiöse Legitimität in innerer, „geistlicher" Erfahrung suchte. Im protestantischen Milieu konnte dies leicht zu Konflikten mit dem Schriftprinzip führen. Letztlich hat sich ein ausgesprochen komplexes Verhältnis zur Bibel entwickelt, das in unterschiedlichen Gruppen und Zeiträumen zwischen zwei Polen changierte: Pietisten konnten sich ganz auf das „Wort Gottes" stützen und das Prinzip der *sola scriptura* ihrer Frömmigkeit grundlegen, wie in der reformierten Tradition der vom Niederrhein kommende Theodor Undereyck oder für die lutherische der elsässisch-sächsische Philipp Jacob Spener. Die innere Erfahrung wurde dabei oft zum zentralen Maßstab der Schriftinterpretation. Radikale Pietisten hingegen konnten die innere Erfahrung nicht nur als verbindliche Richtschnur der Deutung, sondern als die grundlegende Legitimation ihrer Frömmigkeit beanspruchen und die Bibel, wie der Spiritualist Sebastian Brandt schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts, als „papieren Papst" delegitimieren. Der Pietismus gehört damit in die lange Tradition des christlichen Spiritualismus, der mit einer inneren Begründung religiöser Praxis vielfach „den Geist" gegenüber „dem Buchstaben" privilegierte.

Die Erforschung des im folgenden interessierenden Verhältnisses von Pietismus und esoterischen (hermetischen, okkulten) Traditionen steht allerdings vor einem massiven Forschungsdefizit: Ganz grundsätzlich ist Geschichte des Pietismus seit dem 19. Jahrhundert sehr viel schlechter erforscht als die Entstehungsepoche im 17. und 18. Jahrhundert. Verschärfend kommt hinzu, dass diejenigen Gruppen und Strömungen im Pietismus, die sich vom großkirchlichen Konsens entfernt haben, viel weniger in den Fokus der Forschung gekommen sind als diejenigen, die schließlich Teile großkirchlicher Traditionen geworden sind.[13]

12 Fries, Fabian: Die Ränder der (Pseudo-)Wissenschaft. Umstrittene Wissenskonzeptionen zwischen Avantgarde und Häresie, Weinheim: Beltz 2020. Zu Wouter Hanegraaffs konfliktsoziologischer Analyse der frühneuzeitlichen Hermetik-Debatte s. u.

13 Dies gilt für die große, vierbändige *Geschichte des Pietismus*, hg. v. Martin Brecht u. a., 4 Bde., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995–2004; der dritte Band widmet sich zwar dem 19. und

2 Colberg: Beginn einer protestantischen Konstruktion der Esoterik

Ein Ausgangspunkt der neuzeitlichen Reflexion über etwas, was man (später) Esoterik nennen würde, war der Spiritualismus, die Auffassung der „Geistgläubigen“, die eine innere Erfahrung zum Angelpunkt religiöser Legitimation deklarierten. Diese wichtige, vielleicht entscheidende Weggabelung der okzidentalen Ideengeschichte hat Wouter Hanegraaff 2012, zeitgleich mit anderen,[14] in seinem wegweisenden Werk zur Historiographie der Esoterik, *Esotericism and the Academy,* analysiert. Ehregott Johann Colberg (1659–1698) identifiziert er dabei als eine zentrale Figur der Konstruktion von Esoterik.[15] Seine entscheidende Einsicht lautet, kurz gesagt, dass Colberg in seinem zweibändigen *Platonisch-Hermetischen Christenthum* von 1690/91[16] aus theologischen Gründen eine Unterscheidung in wahres

---

20. Jahrhundert, berührt aber die hier interessierenden Strömungen kaum. Auf ein ähnliches Ergebnis trifft man in dem seit Jahrzehnten erscheinenden Jahrbuch *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Das *Pietismus Handbuch*, hg. v. Wolfgang Breul, Tübingen: Mohr Siebeck 2021, geht sogar einen Schritt hinter die *Geschichte des Pietismus* zurück, weil die Entwicklungen im 19. Jahrhundert vom älteren Pietismus unter den Stichworten „Beziehungen, Wirkung und Rezeption“ abgetrennt werden. Auch Strömungen des radikalen Pietismus oder Austauschprozesse mit hermetischen Vorstellungen (mit Ausnahme eines kleinen Kapitels zur Kabbala) fehlen weitgehend. Alle diese Publikationen sind, und auch bildet ein weiteres Problem für Übergänge zur Esoterik, auf den deutschsprachigen Raum zentriert.

14 Zander, Helmut: Das Konzept der ‚Esoterik‘ im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. M. Neugebauer-Wölk u. a., Berlin / Boston 2013, 113–135, S. 122–125.

15 Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 107–114. Zu der vorlaufenden Debatte s. Lehmann-Brauns, Sicco: Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung, Tübingen: Niemeyer 2004, 149 f., und Hanegraaff: Esotericism and the Academy, v. a. 101–107.

16 Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreiffend Die Historische Erzehlung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten. [Bd. 2] Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgetragen, aus den Schrifften der Schwärmer gründlich untersuchet, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erörtert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widerleget werden, Frankfurt a. Main / Leipzig 1690/1691 (im folgenden nach der Ausgabe von 1710, die mit der ersten Ausgabe seitengleich ist [s. Schneider, Hans: Das Platonisch-hermetische Christenthum – Ehre Gott [sic] Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus, in: Hermetik: literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace, hg v. Nicola Kaminski u. a., Tübingen: Niemeyer 2002, 21–42, S. 22]).

und falsches, orthodoxes und häretisches Christentum vorgenommen habe, die, und das ist entscheidend, auch die wissenschaftliche Wahrnehmung dieses Feldes bis ins 21. Jahrhundert geprägt habe und präge. Colbergs Ausdifferenzierung eines hermetischen Christentums respektive der Hermetik, die man mit guten Gründen als Vorläuferin von Esoterik lesen kann, war also insofern ein Ergebnis protestantischer Theologie; dass die katholische Tradition hier anderen Wegen folgte, ist ein ungeschriebenes Kapitel der Historiographie der Esoterik.[17] Ich stimme Hanegraaffs Überlegungen in ihren wesentlichen Punkten zu, insbesondere in der Konsequenz, dass auch die heutige Kategorienbildung kein Ergebnis einer wertneutralen kulturwissenschaftlichen oder religionswissenschaftlichen Analyse ist; allerdings scheint es mir, dass eine Dimension seiner Analysen nachgeschärft werden muss: Colberg ging es nicht primär um Hermetiker, sondern vor allen Dingen um die Spiritualisten. Diese beiden Gruppen teilten, so Colberg, die Auffassung vom zentralen Stellenwert von innerer, geistlicher Erfahrung, beiden sei die „heilige Schrifft ... nur ein aͤusers Worte / todte Liter [Buchstabe, HZ] / alt und kalt Ding / Huͤlsen und Schalen".[18] In systematischer Perspektive sah er eine zentrale Gemeinsamkeit von Hermetikern und Spiritualisten in der identitätsphilosophischen Auffassung von Gott und göttlichem Menschen/göttlicher Welt.[19] Pietisten haben die Schärfe seines Angriffs durchaus gesehen.[20] Dieser Konflikt war allerdings am Ende des 17. Jahrhunderts nicht neu. Luther war schon im ersten Jahrfünft seines Wirkens, um 1520, als Reformator in Konflikt mit Spiritualisten geraten, mit Thomas Münzer und den Zwickauer Propheten, und hatte ihren Vertretern mit dem Begriff „Schwärmer" den Stempel der Exklusion aufgedrückt.

In dieser Perspektive agierte auch Colberg, aber für ihn bildeten die Hermetiker des „platonischen" Christentums (die faktisch Rezipienten des Neuplatonismus waren) nur ein Beiprodukt seiner Kritik am Spiritualismus. Entscheidend ist die Frage, warum die Hermetiker überhaupt seiner Kritik anheimfielen, und die Antwort ist relativ einfach: Colberg kritisierte Gruppen, die nicht am protestantischen Prinzip der *sola scriptura* festhielten, derzufolge jede religiöse Legitimation auf der „Heiligen Schrift", also der (protestantischen) Bibel, beruhen musste. Genau dieses Schriftprinzip stellten Spiritualisten infrage, indem sie sich nicht nur auf die Schrift, sondern auch oder allein auf den Geist beriefen. Diese Position nahmen nun auch die Hermetiker ein (wobei die Frage, in welchem Ausmaß dies auch eine teilweise kontrafaktische Zuschreibung Colbergs war, hier ausgeklammert bleibt).

17 Die Ergebnisse einer Konferenz zur „katholischen Esoterik" sollen 2022/23 publiziert werden.
18 Colberg: Das Platonisch-Hermetisches Christenthum (1710), I,108.
19 Lehmann-Brauns: Weisheit in der Weltgeschichte, 156–164.
20 Hanegraaff: Esotericism and the Academy, 114–119.

Auch sie stellten – zumindest in den Augen Colbergs – das Schriftprinzip infrage, weil sie eine Offenbarung annehmen konnten, die der Bibel vorausliege (was teilweise Katholiken mit Agostino Steucos Konzept der *Philosophia perennis* innerkirchlich taten[21]) und weil auch bei ihnen die innere Erkenntnis dieser „ewigen“ Tradition als Alternative zum hegemonialen Christentum gelesen werden konnte. An diesem Punkt machte Colberg keinen systematischen Unterschied zwischen Spiritualisten und Hermetikern – und im übrigen auch keinen zwischen Protestanten und Katholiken, in seiner Liste finden sich Personen beider Denominationen. Wenn nun gilt, dass die Hermetik nur als „Beifang“ von Colberg ausgegrenzt wurde, weil sie mit dem Spiritualismus die gleichen Kennzeichen teilte, wird deutlich, wie eng Spiritualismus und Hermetik verwandt sind. Colberg sah zumindest keinen Grund, in seiner Perspektive beide kategorial zu unterscheiden. Insofern nun der Pietismus in seiner Fokussierung auf „den Geist“ ein Kind oder ein Bruder des Spiritualismus ist, liegt eine Gemeinsamkeit von Pietismus und Esoterik in den Anfängen der gemeinsamen Geschichte von Pietismus und Esoterik. Colberg lieferte eine Matrix, die offenbar die weitere Konstruktion einer spiritualistisch-hermetischen „Häresie“ prägte, aber damit nur Deutungsprozesse verdichtete, die seit dem Renaissancehumanismus existierten und im späten 18. Jahrhundert auch außerhalb des Theologischen Diskursraums existierten, wie im folgenden Kapitel zu zeigen ist.

3 Frühneuzeitliche Interferenzen von Pietismus und Hermetik: Augustin Bader und Johann Wolfgang Goethe

Im folgenden stelle ich vor allem zwei Beispiele aus der frühen Neuzeit vor, Augustin Bader und Johann Wolfgang Goethe, bei denen sich Verbindungen zwischen Spiritualismus/Spiritismus – seit dem 17. Jahrhundert dann in seiner Variante des Pietismus – und Esoterik finden. Allerdings dürften, so meine Vermutung, derartige Beziehungen weit häufiger vorgekommen sein als bislang wahrgenommen.

Augustin Bader (um 1495–1530) gehörte zu den südwestdeutschen Täufern. Er stand den Spiritualisten mit der Idee eines entschiedenen Christentums, dem man als Erwachsener und mit Geist begabter Mensch beitreten sollte, nahe. Denn in Täuferkreisen war mit diesem Schritt häufig die Vorstellung verbunden, dass der „Heilige Geist“ diese Entscheidung anleite und insofern eine innere Legitimität der Taufentscheidung begründe. Baders Besonderheit lag in der Rezeption kabbalistischer Vorstellungen in der Tradition Reuchlins, die er in seine täuferische Grund-

---

21 S. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann: Agostino Steuco und die Geschicke der Philosophia perennis, in: Esoteric Catholicism / Katholische Esoterik, im Erscheinen).

haltung integrierte. Anselm Schubert hat Baders Motive eingehend analysiert.[22] Demnach nahm er diese Verbindung nicht mit einem synkretistischen Interesse vor, sondern zur Bestätigung der Überzeugungen des Täufers Hans Hut, dem er sehr nahestand. Zudem vertrat er apokalyptische und messianische Vorstellungen, die sich aber nicht mit der Bibel begründen ließen und diese damit partiell delegitimierten. Damit stand Bader vor einem fundamentalen Problem protestantischer Bibellektüre: Insofern das Prinzip der *sola scriptura* streng galt, mussten solche fundamentalen Fragen mit der Bibel klärbar sein, was aber für ihn nicht der Fall war. Verschärfend kam hinzu, dass im Protestantismus die Bibel in der Volkssprache und zumindest im Prinzip von allen gelesen werden sollte. Das tat offensichtlich auch Bader, aber angesichts fehlender hermeneutischer Kenntnisse half ihm dies nicht, im Gegenteil, die Bibellektüre verunsicherte ihn.

Schubert erklärt aus diesem Dilemma heraus Baders Weg in die Kabbala: Die Bibelleseanweisung der Reformation löste eine Krise aus, weil die Schrift in ihrem Sinn nur im Rahmen pluraler Deutungen oder überhaupt dunkel blieb. In dieser Ratlosigkeit fand er bei dem christlichen Kabbalisten Oswald Leber, einem gelehrten Straßburger Geistlichen, ein Deutungsangebot, weil Kabbala ein theologisches System bot, um Huts Apokalyptik und Messianismus zu erklären; dieses System konnte er allerdings schon aus sprachlichen Gründen nicht nachvollziehen, so wie es mit nicht-volkssprachlichen Bibeln der Fall gewesen war. Faktisch war seine Hinwendung zur Kabbala eine schriftkritische Reaktion, wie man sie auch in anderen spiritualistischen Kreisen findet. Die Kabbala mit ihrem neuplatonisch-hermetischen Hintergrund wurde zu einer parallelen spirituellen Legitimationsquelle, aber zugleich auch eine konkurrierende Offenbarung, die partiell die Deutungshoheit über Baders christlichen Vorstellungskosmos gewann. Er dokumentiert damit, dass Colbergs Wahrnehmung von Gemeinsamkeiten in Spiritualismus und Hermetik keine Innovation vom Ende des 17. Jahrhunderts beschreibt, sondern in der Verbindung von täuferischem Spiritualismus und Kabbala im frühen 16. Jahrhundert Vorläufer besitzt – und Bader ist dafür nur ein Beispiel unter vielen.

Das Beispiel für die osmotischen Grenzen zu einem Christentum, das sich von den institutionellen kirchlichen Strukturen löste, ist Johann Wolfgang Goethe (1749–1832). Von ihm wissen wir, dass seine religiösen Vorstellungen im Laufe seines Lebens zwar christlich geprägt blieben, aber vom Mainline-Christentum weit entfernt waren.[23] Seine Kenntnis von spiritualistischen Vorstellungen und seine Offenheit für diesen Ideenkosmos hängt mit dem pietistischen Netzwerk im Um-

22 Schubert, Anselm: Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008.

23 Hofmann, Peter: Goethes Theologie, Paderborn u. a.: Schöningh 2001.

feld seiner Familie zusammen.[24] Hier findet sich etwa Johann Philipp Fresenius, der als Frankfurter Pfarrer Goethes Eltern traute und den Sohn Johann Wolfgang taufte. Er galt als Lutheraner, stand aber dem genannten Spener sowie dem schwäbischen Pietisten Johann Albrecht Bengel nahe, sei jedoch dem Herrnhuter Pietismus abgeneigt gewesen.[25] Ein Mitschüler Goethes war Johann Jacob Griesbach, der wegen seiner textkritischen Arbeiten zum Neuen Testament bekannt wurde, hier aber als Enkel von Johann Jakob Rambach, einem Schüler des großen Pietisten August Hermann Francke, interessant ist, dessen Schüler wiederum Fresenius gewesen war. Griesebachs Mutter Johanna Dorothea war eine geborene Rambach und mit Goethes Mutter bekannt.[26] Eine weitere Spur führt zu Heinrich von Bogatzky und seinem *Güldenen Schatzkästlein der Kinder Gottes* ([1]1718), das Goethes Mutter besaß und das sie auf den Leerseiten als Stammbuch nutzte. Aber mehr noch, wie Goethe selbst berichtete, verwandte man das *Schatzkästlein* wie ein Orakelbuch, indem man mit einer Nadel hineinstach und einen Satz zur Betrachtung herausgriff.[27] Um ein letztes Beispiel zu nennen: Johann Michael von Loën, zeitweilig Verwaltungsbeamter in Preußen, der den Vergemeinschaftungsvorstellungen des Pietisten Graf Zinzendorf nahestand,[28] war Goethes Großonkel, in dessen Frankfurter Haus seine Eltern geheiratet hatten.

In der intellektuellen Biographie Goethes kamen mit den Jahren spinozistische und damit identitätsphilosophische Überzeugungen hinzu. Sie wurden der Öffentlichkeit durch seine Auseinandersetzungen mit Isaac Newton bekannt, dem er – oberflächlich betrachtet – hinsichtlich seiner Deutung des weißen Lichts als Addition von Spektralfarben widersprach. Dagegen verfasste Goethe seine *Farbenlehre*, eigentlich eine „Farbentheologie“,[29] die er als sein überhaupt wichtigstes Werk be-

24 Ich danke Hartmut Traub für Hinweise auf diesen Kontext.

25 Steitz, Georg Eduard: Fresenius, Johann Philipp, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 7, Leipzig: Duncker & Humblot 1878, 353 f.; Frankfurter Biographie. Personengeschichtliches Lexikon, hg. v. Wolfgang Klötzer, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Kramer 1994, 218 f.

26 Stallmann, Marco: Johann Jakob Griesbach (1745–1812). Protestantische Dogmatik im populartheologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 24–27.

27 Raabe, Paul: Güte und Bogatzky – eine Marginalie, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 1–11, S. 7. 10. Zu dieser Praxis und zu weiteren Referenzen in Goethes Werk s. Schrader, Hans-Jürgen: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz’ „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 506 f.

28 Daniel, Thilo: Johann Michael von Loëns Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zins sind auf und der Brüdergemeine, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001.

29 Schöne, Albrecht: Goethes Farbentheologie, München: Beck 1987.

trachtete. Insofern auch Newton „dissentierende" Auffassungen vertrat (er war Antitrinitarier, praktizierte Alchemie, berechnete das Weltende und führte die Gravitation auf die *qualitates occultae* zurück), hätte die Auseinandersetzung nicht eskalieren müssen, aber der Streit war keine bloße Auseinandersetzung um physikalische Fragen, die Goethe mit Argumenten aus der Empirie führte. Newton wurde für Goethe zum „Baal", dem Priester einer gottfernen Religion, weil er das Licht fraktioniere, zerlege. Für Goethe hingegen blieb das Licht die Präsenz (oder Metapher?) des Einen, Göttlichen. Dass hier neuplatonische Vorstellungen, mit denen Goethe wiederum über alchemistische Interessen verbunden war, im Hintergrund standen, war immer klar. Aber erst der Germanist Rolf Christian Zimmermann hat in einer bahnbrechenden Arbeit, *Das Weltbild des jungen Goethe*, die ihn fast die akademische Karriere gekostet hätte, 1969/79 genauer beschrieben, in welch umfassendem Ausmaß Goethe hermetische Literatur gekannt und geschätzt hat.[30]

Allerdings hat die Forschung Zimmermann seitdem in einem Punkt widersprochen, der für meine Überlegungen zentral ist, hinsichtlich der vermeintlichen Trennung zwischen Hermetik und Pietismus.[31] Vielmehr lassen sich engste Beziehungen über den allgemeinen familiären Kontext hinaus nachweisen. Goethe kam 1768 nach einer schweren Erkrankung und ohne Abschluss von seinem Studienort Leipzig in seine Vaterstadt Frankfurt zurück, wo er in engen Kontakt mit dem pietistischen Kreis um die protestantische Stiftsdame Susanne von Klettenberg kam, die der Herrnhuter Brüdergemeine zugeneigt war.[32] Wohl über sie und in ihrem Umfeld fand Goethe zu einer pietistischen Frömmigkeit. Ihr Arzt, Johann Friedrich Metz, ebenfalls ein Herrnhuter, heilte Goethe in einer Situation, als er Angst hatte,

---

30 Zimmermann, Rolf Christian: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1969 (Bd. 1: Paderborn [2]2002). Zu Goethes daraus hervorkommenden Interesse an an der Metempsychose s. Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999, 365–373; Colombo, Gloria: Goethe e la trasmigrazione delle anime, Bern: Lang 2013.

31 S. dazu bei Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe, Bd. 1[1], 57–74. Kritisch gegenüber Zimmermans Position Schrader: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus, 59–61; Kemper, Hans-Georg: „Göttergleich". Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem ‚Geist', in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 171–208, 174, Anm. 5.

32 Zu ihr Prokop, Ulrike: Die Illusion vom Großen Paar. Bd. 1: Weibliche Lebensentwürfe im deutschen Bildungsbürgertum 1750–1770, Frankfurt a. M. 1991, 106–199; zu ihrer Spiritualität Dohm, Burkhard: Die Radikalpietistin und ‚schöne Seele'. Susanna Katharina von Klettenberg, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 111–134.

sein Leben zu verlieren, mit Medikamenten, die in das (damals etablierte) alchemistisch-medizinische Feld gehörten.[33] In diesem Umfeld kam er auch mit hermetischer Literatur in Kontakt, deren neuplatonische Wurzeln er präzise sah.[34] Das zentrale Dokument für Goethes damalige emotionale Ergriffenheit ist der Briefwechsel aus dem Jahr 1768 mit seinem Leipziger Freund Ernst Theodor Langer, dem nachmaligen Bibliothekar der Herzog August-Bibliothek in Wolfenbüttel. Er führte Goethe offenbar zu einer ganz neuen Dimension christlicher Frömmigkeit. „Vous aves eté le premier homme au monde, qui m'a preché le vrai Evangile", schrieb Goethe.[35] In den folgenden Wochen finden sich klassische Topoi der spiritualistischen Praxis und Theologie: Er ging in „Gemeine", hegte die Hoffnung auf ein „neues Jerusalem, wenn die Kreutzkirche zur Geistkirche geworden seyn wird", und sah sich als ein „Stiller"[36] (wie es in der Metaphorik innerlicher Frömmigkeit damals hieß). Fast selbstverständlich plagten ihn die „pietistischen" Anfechtungen wie die Hoffnung, Gott möge ihn zum Christen machen, sei er doch „mit allem dem kein Christ",[37] oder die Überzeugung, Gott wolle nicht, dass er Autor werde.[38] Die steilste Äußerung findet sich im Brief vom 17. Januar 1769: „Sehen Sie, lieber Langer, es steht kurios mit uns; Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bey den Haaren".[39] Im September dieses Jahres besuchte Goethe in Marienborn die Herrnhuter Brüdergemeine, deren „Männer ... meine ganze Verehrung gewonnen" hatten – so Goethe.[40] Im Jahr dar-

---

33 Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit, II. Teil, 8. Buch (= Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der DDR, bearbeitet von Siegfried Scheibe, 2 Bde., Berlin: Akademie-Verlag 1970/1974, I, 282–285 [Z. 24–38]). Prokop: Die Illusion vom Großen Paar, Bd. 1,179–189

34 Goethe: Dichtung und Wahrheit, II.8. (= hg. Scheibe, I, 285).

35 Brief vom 9.11.1768, in: Goethes Briefe an E. Th. Langer, hg. v. Paul Zimmermann, Wolfenbüttel: Zwissler 1922, 11 (Orthographie nach dem Original).

36 Brief vom 24.11.1768 (= ed. Zimmermann, 13 f. [Gemeine]); Brief vom 17.1.1769 (= ebd., 16 [Geistkirche, Stiller]).

37 Brief vom 9.11.1768 (= ebd., 11); Brief vom 24.11.1768 (= ebd., 13 [Zitat]).

38 Brief vom 17.1.1769 (= ebd., 17).

39 Brief vom 17.1.1769 (= ebd., 16).

40 Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik, hg. v. Robert Steiger, Bd. 1: 1749–1775, Zürich / München: Artemis 1982, 326 f. – Ein eigenes Kapitel wären die lebenslangen, zum Teil konfliktreichen Beziehungen zu pietistisch oder spiritualistisch geprägten Menschen, etwa zu Friedrich Gottlieb Klopstock, Amalie von Gallitzin oder Friedrich Heinrich Jacobi, ein weiteres, gigantisches die Nachwirkungen in Goethes Werk. Dazu: Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande (= Kataloge der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Band 6). Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9.5.–3.10.1999, hg. von Paul Raabe, Verlag: Halle (Saale): Fliegenkopf 1999. Eine Zusammenstellung wichtiger Texte hat Paul Raabe vorgenommen: Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. Paul Raabe, Leipzig: Evangeli-

auf, als Goethe in Straßburg weiterstudierte, las er, wie er seiner Mutter berichtete, die Herrnhuter Losungen, die sie ihm geschenkt hatte.[41] Hier traf er auch auf Johann Heinrich Jung, einen Lehrer, Arzt, Freimaurer und Spiritualisten (der sich aufgrund seiner quietistischem Haltung Jung-Stilling nannte), der einer der wichtigen pietistischen Schriftsteller des ausgehenden 18. Und weiter Teile des 19. Jahrhunderts war, wovon bei Rudolf Steiner noch zu reden ist. In freundschaftlicher Zuneigung verhalf Goethe dessen autobiographischen Erinnerungen zum Druck.[42] Diese Beziehungen ins pietistische Milieu hielten jahrelang. 1774 sprach Goethe gegenüber seinem Vetter, dem Pietisten Johann Friedrich von Fleischbein, dem Vermittler der Mystik der (katholischen) Madame de Guyon, von dem „hochgelobten Heilande“,[43] und noch 1776 fand man ihn ein Wochenende lang in der Gesellschaft der Brüderuntität in Barby (Sachsen-Anhalt).[44]

Bezeichnend für die Goethes spätere Wahrnehmung des Pietismus ist der literarische Umgang mit seinen Erfahrungen. 1795/96 widmete er Susanne von Klettenberg in seinem Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* ein ausgesprochen wohlwollendes Andenken in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“, und 1812 berichtete er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen *Dichtung und Wahrheit* relativ detailliert über seine pietistische Phase, einschließlich einer ausgesprochen anerkennenden und ihr gewogenen Schilderung.[45] Doch spannender noch als die Inhalte, die Goethe preisgab, waren die Dimensionen, die er verschwieg.[46] Seine existenzielle Ergriffenheit erwähnte Goethe seinen in späten Schriften mit keinem Sterbenswörtchen, seine Lebensbeschreibung ist eben, wie jede Autobiographie, im Wortsinn Dichtung und Wahrheit. Ganz generell ist hier die pietistische Religiosität zugunsten naturforschender, alchemistischer, also „rationaler“ Inhalte weitgehend abgeblendet; und einige Personen aus diesem Umfeld, etwa Metz, werden namentlich nicht einmal

---

sche Verlagsanstalt 2000. Offensichtlich in Goethes Auseinandersetzung mit Klopstocks Messias, leicht dechiffrierbar sind die Andeutungen im *Faust* oder im *Wilhelm Meister*.

41 Brief von Catharina Elisabeth Goethe, geb. Textor, vom 7. Februar 1801; Guntram Philipp, ttps://www.ebu.de/losungen/goethe-und-die-losungen/ (24.9.2020).

42 Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Stilling, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 157–170, S. 163.

43 Träume und Legenden meiner Jugend, 20.

44 Raabe, Paul: Nachwort, in: Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. dems., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 224–233, S. 229.

45 Goethe: Dichtung und Wahrheit, II.8 (= hg. Scheibe, I, 282–285).

46 Exemplarisch Niggl, Günter: Goethes Pietismus-Bild in *Dichtung und Wahrheit*, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag 2001, 257–268, S. 265 f.

erwähnt. Die „Mystic“ dieser Phase[47] schrieb Goethe in eine relativ nüchterne Episode um. Aber die Äußerungen an Langer machen ja klar, dass es eine existenzielle Betroffenheit gegeben hatte. Und so – auch dies ein Indikator für die spätere Relativierung – hat Goethe, abgetrennt von diesen Berichten über Susanne von Klettenberg und ihr Umfeld, wenige Seiten später in *Dichtung und Wahrheit* den Hinweis gegeben, dass er in Gottfried Arnolds *Unparteyischer Kirchen- und Ketzer-Historie* aus dem Jahr 1699/1700 gelesen habe, dieses zentrale und vielgelesene Werk einer alternativen, spiritualistischen Kirchengeschichte, derzufolge die Wahrheit bei den von den großen Kirchen verfolgten Spiritualisten liege. „Einen großen Einfluß“ dieses Buches konstatierte er, „seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen“, und er realisierte die darin liegenden hermetischen Einflüsse. Der Pietismus blieb 1812 in *Dichtung und Wahrheit* nurmehr ein Steigbügel für seinen Autonomieanspruch: „Und so erbaute ich mir eine Welt“, nicht zuletzt aus der Tradition des „neuen Platonismus“ – und dann ließ er durchblicken, wie sehr ihm diese Erfahrungen später fremdgeworden waren: Es sei eine Welt gewesen, „die seltsam genug aussah“.[48] Schließlich widmete er auch Jung-Stilling eine wohlwollende Skizze. Erneut findet man Sätze, die vermuten lassen, dass sie mehr verbergen als offenlegen. Goethe gestand, dass ihm Jung-Stillings „Sinnesweise nichts Fremdes war und ich dieselbe vielmehr an meinen besten Freunden und Freundinnen schon genau hatte kennen lernen“.[49]

Derartige Beobachtungen beinhalten zwei wichtige Einsichten: Goethe war, dies zum ersten, tief in das pietistische Milieu eingetaucht und hatte dessen Vorstellungen mit seinen hermetischen Ideen verwoben – allerdings hat er später alles getan, um diesen Begegnungen jegliche größere Bedeutung zu nehmen. Die Verschleierung und teilweise das Verbergen der Bedeutung dieser Erlebnisse hat auch die wissenschaftliche Literatur geprägt. Rolf Christian Zimmermann tendierte wohl auch deshalb dazu, die Belastbarkeit und Ernsthaftigkeit der pietistischen Bekehrung infragezustellen und abzuwerten.[50] Doch seine Deutung war eng mit dem Interesse verbunden, den philosophischen und wissenschaftlichen Anspruch, den Goethe im Rahmen seiner Annäherung an die Hermetik betonte, in den Mittelpunkt zu stellen und andere Dimensionen von Goethes religiöser Biographie abzublenden; aber dies war eine „säkularisierende“ Interpretation – nicht zuletzt Zimmermanns wissenschaftspolitischen Interessen geschuldet.

Nicht leicht zu beantworten ist hingegen, dies zum anderen, die Frage, in welchem Ausmaß es einen genealogischen Zusammenhang zwischen Goethes Pietismus

47 Goethe: Paralipomenon 6 [zum Jahr 1769] (= hg. Scheibe, II, 459 [Z. 319]).
48 Goethe: Dichtung und Wahrheit, II.8. (= hg. Scheibe, I, 291 [Z. 25–38]).
49 Ebd., II.9. (= hg. Scheibe, I, 309 [Z. 22 f.]).
50 Etwa Zimmermann: Das Weltbild des jungen Goethe, Bd. 1^1, 67.

und seiner Hermetik gab oder ob wir vor allem von strukturellen Äquivalenten zu sprechen haben. Ich plädiere für die Annahme eines starken genealogischen Zusammenhangs, aus zwei Gründen. Zum einen sind beide in der Möglichkeit, „dem Geist" eine starke Position gegenüber „der Materie" zuzuweisen, teilweise auch gegenüber „der Schrift", eng verwandt, mit allen Konsequenzen für die Konstruktion einer Anthropologie innerer Erfahrung, pan(en)theisierender Vorstellungen und einer Kritik an einer „nur" schriftbezogenen religiösen Legitimation. Das ist eine vielleicht banale, aber basale Gemeinsamkeit. Zum anderen gibt es die topographische Schnittfläche Frankfurt, er im Rahmen seiner Begegnung mit dem Pietismus zugleich hermetische Vorstellungen kennenlernte. Dies war in pietistischem Kreisen wohl auch deshalb möglich, weil man eine innere Verwandtschaft sehen und beide Traditionen verknüpfen konnte, was wiederum dafürspricht, dass Colbergs gemeinsame Behandlung beider Stränge kein Willkürakt war. Schließlich gibt es eine Dimension, die nicht nur für Goethe, sondern für den gesamten Interferenzbereich von Spiritualismus und Hermetik gilt. Beide ermöglichen starke Subjekttheorien, den – so jedenfalls bei Goethe – „Aufschwung des lyrischen Ichs in die Sphäre des Göttlichen".[51]

Den beiden Repräsentanten der porösen Grenzen zwischen Spiritualismus respektive Pietismus und Hermetik, Bader und Goethe, lassen sich leicht weitere Beispiele an die Seite stellen. So wissen wir durch die Arbeit von Hermann Geyer, dass das vermutlich meistgelesene lutherische Erbauungsbuch der frühen Neuzeit, Johann Arndts *Vier Bücher Von wahrem Christenthumb* (1605/1610), nicht nur einen spiritualistischen Theologen zeigt, der einer der wichtigsten Wegbereiter des Pietismus war, sondern auch einen Autor, der Hermetik und Spiritualismus ineinander verflocht.[52] Oder die radikalpietistischen Kommentatoren der Berleburger Bibel (erschienen zwischen 1726 und 1742) gingen so weit, aufgrund ihrer Interferenzen mit hermetischen Anschauungen Reinkarnationsvorstellungen durchaus wohlwollend zu diskutieren,[53] eine Verbindung, die der Radikalpietist Johann Christian Edelmann (1698–1767) dann definitiv vornahm.[54] Ein großes, eigenes Feld wäre die Interferenz von Kabbala und Christentum, philosophischen Debatten hin zu ihren Expressionen in der Kunst und den Rezeptionen des spirituellen Literatur.[55] Und

51 Kemper: „Göttergleich". Zur Genese der Genie-Religion, 188.

52 Hermann Geyer: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum" als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. 2 Bände, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2001.

53 Zander: Geschichte der Seelenwanderung, 326–328.

54 Ebd., 314 f.

55 Zur philosophisch-theologischen Rezeption s. Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012–2014; ein Beispiel für die ästhetische Anverwandlung ist die kabbalistische Lehrtafel Antonias von Württemberg, dazu Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg. Studien

wer Belege für die Verfechtung von Hermetik und Spiritualismus in der lyrischen Reflexion sucht, greife zu Hans-Georg Kempers großer Geschichte der deutschen Barockdichtung,[56] die voller Beispiele für die Austauschbeziehungen zwischen pietistischem und hermetischem Gedankengut ist.

4 Rudolf Steiner

Rudolf Steiner (1861–1925) kam 1889/90, als er in seiner Wiener Zeit theosophisch und alternativreligiös interessierte Menschen im Umkreis der Frauenrechtlerin Marie Lang kennenlernte, mit Friedrich Eckstein (1861–1939) in Kontakt.[57] Dieser entstammte einem reichen jüdischen Elternhaus, war einer der intellektuellen Köpfe der alternativkulturellen Szene Wiens vor der Jahrhundertwende, zugleich der Sekretär und ein Mäzen Anton Bruckners und Hugo Wolfs, aber in den 1880er Jahren auch ein führender Kopf der Wiener Adyar-Theosophie. Seine Beschlagenheit *in esotericis* war sagenumwoben, seine Präsenz in den großen Cafés stadtbekannt.

Zu dem Zeitpunkt, als Steiner mit ihm bekannt wurde, ging er vermutlich allerdings schon seinen eigenen Weg zwischen Theosophie und einem christlichen Spiritualismus. Im Hintergrund stand schon damals der christliche Spiritualist Alois („Johannes“) Mailänder, dessen Schüler Eckstein in genau diesen Jahren gewesen sein muss.[58] 1898 trat er dann aus der jüdischen Gemeinschaft aus und in die evangelische Kirche ein.[59] 1915 edierte Eckstein dann Schriften von Comenius[60] und Ende der 1920er Jahre Texte von Dostojewski und dokumentierte

---

und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis, Berlin/Boston: de Gruyter 2016; zur subkutanen Aufnahme Andreae, Valentin: Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459, Straßburg: Zetzer und Scher 1616.

56 Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6 Bde., Tübingen: Niemeyer 1987–2002.

57 Zu diesem Kreis Baier, Karl: Das okkulte Wien, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, hg. v. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht unipress, Vienna University Press, 239–282, S. 260–262; zu Steiners Beziehungen zu Eckstein s. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1]2007, [3]2008, 221–226.

58 Robinson, Samuel: Alois Mailander [sic]. A Rosicrucian Remembered, Oberstdorf: Pansophic Press 2021, 50 f. Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 365, datiert die Phase auf „ab ungefähr 1887 bis mindestens 1891“. Dazu auch Baier: Das okkulte Wien, 274–277; Binder, Hartmut: Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie, Prag: Vitalis 2009, 178. 181.

59 Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 369.

60 Comenius und die Böhmischen Brüder, ausgewählt und eingeleitet v. Friedrich Eckstein, Leipzig: Insel 1915 ([2]1922).

damit eine Nähe zum spiritualistischen Milieu. Dass er dort schon sehr viel früher unterwegs war, kann man, so Karl Baier, an den Begriffen ablesen, mit denen er 1888 Alfred Percy Sinnetts *Esoteric Buddhism*, einen der ersten Versuche einer systematischen Darstellung der Theosophie, rezensierte. Die Begriffe, die er dort verwandte, waren die gleichen, mit denen er (später) auch spiritualistische Strömungen interpretierte. Eckstein hätte dann, so weiterhin Baier, die Theosophie von Beginn an durch eine spiritualistische Brille gelesen, in deren Hintergrund Pietisten oder auch die christlichen Rosenkreuzer des frühen 17. Jahrhunderts gestanden hätten.[61]

An diesen Eckstein kam nun Steiner, über den Eckstein wiederum in seinen Lebenserinnerungen schrieb, er habe ihm gegenüber das Interesse geäußert, über Blavatsky „Näheres zu erfahren"; er „bat mich, ihn in die ‚Geheimlehre' [wohl Blavatskys] einzuweihen".[62] Doch die Begegnung führte zu einer ganz anderen Erfahrung, wie ein Brief Steiners an Eckstein vom November 1890 zeigt:

> Lieber, verehrter Freund!
>
> Wie sehr ich Ihnen für Ihre beiden Briefe dankbar bin, könnte ich im Augenblicke wohl schwer schildern. Ich möchte Ihnen aber doch einmal eines sagen, was mich drängt, Ihnen zu sagen: Es gibt zwei Ereignisse in meinem Leben, die ich so sehr zu den allerwichtigsten meines Daseins zähle, daß ich überhaupt ein ganz anderer wäre, wenn sie nicht eingetreten wären. Über das eine muß ich schweigen;[63] das andere aber ist der Umstand, daß ich *Sie* kennenlernte. *Was* Sie mir *sind*, das wissen Sie wohl noch besser als ich selbst; daß ich Ihnen unbegrenzt zu danken habe, das aber weiß ich. Ihr lakonischer Brief ‚Lesen Sie Jung-Stillings Heimweh' wiegt wohl viele dickleibige Schreiben auf. Solch ein Buch lehrt uns den Weg zu dem ‚Stirb und Werde!' Wissen Sie, daß Jung-Stilling auch einen ‚Schlüssel zum Heimweh' geschrieben hat?[64]

Ein zentraler Faktor lässt sich eindeutig bestimmen: Steiner hat den Roman *Heimweh* von Jung-Stilling, erschienen 1794 bis 1796, am 21. November 1890 aus der Landesbibliothek Weimar ausgeliehen[65] und (in ihm) gelesen. In diesem im spiri-

---

61 Baier: Das okkulte Wien, 266 f.

62 Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!", Leipzig u. a.: Reichner 1936, 130.

63 Diese Äußerung wird in anthroposophischen Kreisen gerne als chiffrierter Bezug auf die frühe Begegnung mit einem (theosophischen) „Meister" gelesen. Dafür gibt es keine Belege, vielmehr hat man es vor 1900 mit ausgesprochen despektierlichen Äußerungen Steiners über die Theosophie zu tun. Gut nachvollziehen kann man Steiners nachträgliche Deutung von Menschen, die ihn beeindruckt haben, als theosophische Eingeweihter, etwa hinsichtlich des Kräutersammlers Felix Kogutzki seit 1907; s. Zander, Helmut: Rudolf Steiner: Die Biographie (^{1}2011), München: Piper ^{3}2020, 39–41.

64 Steiner, Rudolf: Briefe. Band 2: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 50 f.

65 Sam: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 376.

tualistischen Milieu weitverbreiteten Entwicklungsroman beschrieb Jung-Stilling die Reise des jungen Adeligen Christian Eugenius von Ostenheim, die er allegorisierend als Lebens- und Pilgerreise eines Christen in die himmlische Heimat deutete. Klar ist, dass Steiner diesen Lesehinweis Eckstein verdankte und dass er sich eigenständig weiter informiert hatte, wobei er auf Jung-Stillings *Schlüssel zum Heimweh* aus dem Jahr 1796 gestoßen war. Steiners kondensierte Leseerfahrung in dem Satz „Solch ein Buch lehrt uns den Weg zu dem ‚Stirb und Werde!'" lässt natürlich eine Vielzahl von Deutungen zu, aber im Kontext von Jung-Stillings *Heimweh* liegt es nahe, darin eine Anspielung auf die christliche Metaphorik des „für" oder „in Jesus (Christus) sterben" zu sehen, auf die Vorstellung, sein Leben zu verlieren, um ein neues zu erhalten, in das hinein man „werde". Diese Stelle dokumentiert, dass Steiner zu diesem Zeitpunkt tief von einer pietistischen Frömmigkeit berührt oder ergriffen war, wie der euphorische Dank an Eckstein („daß ich Ihnen unbegrenzt zu danken habe, das aber weiß ich") unterstreicht. Steiner sah sich durch die Begegnung mit Eckstein und in diesem Zusammenhang mit Jung-Stilling tiefgreifend verwandelt („daß ich überhaupt ein ganz anderer wäre, wenn sie nicht eingetreten wären"). Neben Eckstein habe es darüber hinaus ein zweites tiefgreifendes Ereignis gegeben, aber darüber erfahren wir nichts.

Weitere Kontexte dieser Briefstelle lassen sich im Blick auf Steiners Biographie und damalige Lebenssituation erschließen.[66] Biographisch ist wichtig zu wissen, dass Steiner eine allenfalls volkskirchliche, wahrscheinlich oberflächliche religiöse Sozialisation erhalten hatte. Seinen Vater bezeichnete er als „Freigeist", der dementsprechend handelte: So war Steiners Zeit als Messdiener sehr kurz und wurde vom Vater nach Auseinandersetzungen mit dem Pfarrer beendet. Welche Rolle Steiners Erinnerungen an die religiösen Praktiken seiner Jugend in den folgenden Jahren, insbesondere in seiner theosophischen Phase, spielten, ist unaufgearbeitet. Seine späteren Aussagen zu seiner kindlichen Naturfrömmigkeit und zu einem parapsychologischen Erlebnis entstammen seinen letzten anderthalb Lebensjahrzehnten und sind als Rückprojektionen lesbar. Die erste tiefergehende religiöse Prägung dürfte die Begegnung mit dem Wiener Protestanten und Germanisten Julius Schröer seit 1879 gewesen sein, der Steiner mit einem goetheanisch pantheisierenden Protestantismus bekanntmachte.

66 Steiners religiöse Sozialisation ist wissenschaftlich nicht aufgearbeitet, siehe zur Leerstelle Zander: Rudolf Steiner, 25–28. Für die Annahme, dass Steiner intensiv katholisch sozialisiert worden sei, wie sie inzwischen auch in der wissenschaftlichen Literatur behauptet wird, gibt es keine Belege in den Quellen; dazu kritisch Zander, Helmut: Rez. von Hartmut Traub: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart 2011, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 106/2012, 775–777, S. 777.

1881 berichtete Steiner von einer Erfahrung, „das Ewige in uns“ angeschaut zu haben.[67] Diese Aussage steht einer pietistischen Frömmigkeit strukturell nahe, stammt allerdings aus der philosophischen Beschäftigung mit Johann Gottlieb Fichte (der nun seinerseits stark pietistisch geprägt war[68]) und liegt von Steiner nur in einer stilisierten Bearbeitung vor.[69] In der Konsequenz bedeutet dies, dass die Lektüre Jung-Stillings seine womöglich erste nachweisbare, dichte und existenzielle Beschäftigung mit einer traditionalen christlichen Frömmigkeit war. Ein zweiter Kontext lässt sich aus dem Datum des Briefs an Eckstein erschließen. Steiner war am 29. September 1890 von Wien nach Weimar an eine Arbeitsstelle im Goethe- und Schiller-Archiv umgezogen. Damit hatte er die Stadt, in der er über zehn Jahren gewohnt und eine Heimat gefunden hatte, wo er Freunde und Freundinnen besaß und in der die Familie Specht ihm eine zweite Heimat geworden war, verlassen – und Steiner war nun, wie andere Briefe belegen, einsam, mit der Arbeit unzufrieden und oft, vermutlich aus psychosomatischen Gründen, krank.[70] Steiner lebte in einer Krise – und traf auf Eckstein und Jung-Stilling.

Im Verlauf dieses Briefes an Eckstein tauchen noch weitere Hinweise auf spiritualistisches Gedankengut auf (GA 39,52). So wies Steiner Eckstein auf Erasmus Franciscis *Gegen-Stral der Morgenröte christlicher und schrifftmässiger Warheit wider das sterngleissende Irrlicht der Absonderung von der Kirchen und den Sacramenten* aus dem Jahr 1685 hin. Francisci könnte Steiner aus seiner Beschäftigung mit Goethe gekannt haben, da dessen *Höllischer Proteus* als eine Quelle von Goethes Faust-Thematik gilt (wozu auch der unmittelbar anschließende Hinweis in Steiners Brief auf Georg Rudolf Widmans Faustgeschichte aus dem Jahr 1599 passt). Bei dem *Gegen-Stral* handelt es sich nun um ein Werk, welches in Steiners Beschäftigung mit dem Pietismus passt, es ist eine kontroverstheologische Kritik an der *Aurora consurgens* (der Aufsteigenden Morgenröte) Jakob Böhmes (1575–1624), einer der zentralen Figuren des spiritualistisch-hermetischen Denkens im Luthertum der frühen Neuzeit.

Schließlich kam Steiner noch auf Johann Georg Hamann (1730–1788) zu sprechen, den Kant-kritischen Philosophen, der nach einem Erweckungserlebnis einen *linguistic turn avant la lettre* entwickelt hatte und der als Philosoph mit spirituellen

67 Steiner, Rudolf: Briefe. Band 1: 1881–1890 (Gesamtausgabe, Bd. 38), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985, 13; die Briefe sind im Text mit GA 38/39 nachgewiesen.

68 Traub, Hartmut: Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Mit einer Übersetzung von Fichtes ›Theologia dogmatica secundum Theses D. Pezoldi‹ von Christian Reindl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2020.

69 Zander: Rudolf Steiner, 39.

70 Ebd., 77–79.

Interessen und spiritualistischem Hintergrund in christlichen Kreisen viel gelesen wurde. Von ihm zitierte Steiner den Satz „Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der *Morgen* im Herzen“ (GA 39,52) als Erläuterung zu sehr ähnlichen Versen aus Goethes Faust („Die Nacht scheint tiefer, tief einzudringen, / Allein im Innern leuchtet helles Licht“).[71] Das Hamann-Zitat stammt aus dessen Briefwechsel mit Sophie Marianne Courtan geb. Toussaint, der der kranke Hamann am 24. November 1787 von seinen Atembeschwerden und Fußleiden berichtete. Am Briefschluss heißt es im Wortlaut: „Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Morgenstern im Herzen, nicht durch den Buchstaben der Natur, sondern durch den Geist der Schrift, den ich mehr als jenem zu verdanken habe.“[72] Am Hamann-Zitat Steiners sind drei Dimensionen bemerkenswert: Zum ersten handelt es sich um ein paraphrasiertes Zitat, das Steiner mithin vermutlich aus dem Kopf zitiert hat. Er kann auf diesen Satz Hamanns in der Kommentarliteratur zum Faust gestoßen sein, aber auch im Rückgriff auf den Briefwechsel selbst.[73] Evident ist jedenfalls, dass ihm Hamanns Aussage in ihrem inhaltlichen Kern so tief im Gedächtnis geblieben war, dass er sie fast wörtlich zitieren konnte. Ein weiteres Detail spricht dafür, dass es Hamanns Spiritualismus war, der ihn beeindruckt hatte. Denn er hätte sich mit dem inhaltlich sehr naheliegenden Faust-Zitat begnügen können. Da er aber Hamann ausdrücklich nennt, muss ihm gerade Hamann wichtig gewesen ein. Zum zweiten hob Steiner den „Morgen“ mit einer Auszeichnung im Druck hervor. Auch daraus kann man mit einem gewissen spekulativen Überhang schließen, dass Steiner positive, „erhellende“ Erfahrungen „einer Morgenröte“ gemacht hatte. Drittens schließlich würde, sollte er den vollständigen Satz Hamanns gelesen haben, dessen spiritualistische Aussage im Hintergrund stehen, dass der „Geist der Schrift“, nicht aber der „Buchstabe“ für dieses Morgen-Erlebnis verantwortlich sei; doch dieser Bezug ist nicht sicher, weil Steiner auch auf ein isoliertes Hamann-Zitat gestoßen sein könnte.

Die Einordnung dieser pietistischen Dimension bedarf weiterer Forschungen, nicht zuletzt, weil sich Steiner und Eckstein sich über spiritualistische Fragen hin-

---

71 GA 39,52. Die Aussage des erblindeten Faust in Faust II, V. 11499 f. In der Originalausgabe von 1832 fehlt das Komma hinter „tiefer“, Steiner dürfte also auf eine spätere (und dann möglicherweise kommentierte) Ausgabe zurückgegriffen haben.

72 Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, Bd. 7: 1786–1788, hg. v. A. Henkel, Frankfurt a. M.: Insel 1979, 332.

73 Eine Steiner im Prinzip zugängliche Ausgabe, in der sich diese Stelle findet, war damals seit wenigen Jahren auf dem Markt: Johann Georg Hamann’s Schriften und Briefe. Zu leichterem Verständniß im Zusammenhange seines Lebens erläutert, hg. v. Moritz Petri, Bd. 4, Hannover: Carl Meyer 1874, 474. In Steiners Bibliothek findet sich heute nur ein einziges, in dieser Frage nicht einschlägiges Buch von Hamann, s. Rudolf Steiners Bibliothek, hg. v. Martina Maria Sam im Auftrag der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2019, Nr. T. 274.

aus mit anderen alternativreligiösen Themen beschäftigten, mit Alchemie (Trouvaillen dazu aus dem Goethe- und Schiller-Archiv stellte er Eckstein zur Verfügung [GA 39,53 f.), mit Esoterik und viel mit Goethe. Aber ein Interessesfeld war für Steiner in diesen Tagen und Wochen zentral: pietistische Vorstellungen.

Gleichwohl blieb diese Phase eine Episode. Schon wenige Monate später, am 21. März des folgenden Jahres, signalisierte er den Abschied von diesem Spiritualismus. Er sei bei Gesprächen mit der Großherzogin Sophie-Luise von Sachsen-Weimar über „Yogi, Fakire und indische Philosophie" wieder in das „mystische Element, in dem ich eine Zeitlang in Wien fast besorgniserregend geschwommen habe", untergetaucht (GA 39,86). Wie weit er sich jetzt distanziert hatte, dokumentierte Steiner wenige Sätze später in einer Abwertung der „Mystik": Deren aktuelle Konjunktur sei „wohl das letzte Stadium vor ihrem Aussterben". Nochmals ein halbes Jahr später finden sich ausgesprochen kritische Äußerungen zu Eckstein (GA 39,115 f.), und auch in der Steiners hochtheosophischer Zeit verstanden sich die beiden offenbar schlecht. Aber in Steiners letzten Lebensjahren traten versöhnliche Töne beider Männer an die Stelle des Zerwürfnisses.[74]

An dieser Stelle füge ich eine mikroskopische Seitenbemerkung zu spiritistischen Praktiken und ihrer Stellung in hegemonialen Milieus an, näherhin zum „Verkehr" mit Geistern und Toten, aus dem im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Strömung des Spiritismus wurde. Den Spiritismus kann man als ein Transformationsprodukt des Spiritualismus deuten, in dem statt des Umgangs mit „dem Geist" der Kontakt mit „den Geistern" im Zentrum stand und in dem die Stelle der persönlichen Erfahrung eine wissenschaftliche, empirische Bestätigung der Existenz dieser Geister treten sollte. In dem langen, bis in den Ersten Weltkrieg reichenden 19. Jahrhundert finden sich eine große Zahl von Wechselbeziehungen zwischen Christentum und Spiritismus, in protestantischen wie katholischen Kreisen und wo die Übergänge strukturell ganz ähnlich funktionierten wie diejenigen zwischen Pietismus und Hermetik/Esoterik. Spiritisten wurden erst langsam, vor allem in den protestantischen Kirchen, als alternativreligiös oder häretisch ausgegrenzt. Systematisch ist dieser Interferenzbereich unaufgearbeitet, aber eine Vielzahl von Einzelstudien (hier nur für den deutschsprachigen Bereich) macht deutlich, dass klare Grenzen meist konstruiert, oft arbiträr gezogen wurden.[75] Auch Rudolf Steiner hat

74 Zander: Anthroposophie in Deutschland, 226.

75 Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, hg. v. M. Sziede / H. Zander, Berlin / München / Boston: de Gruyter Oldenbourg 2015; Zander, Helmut: Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders, in: Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander Geppert / Till Kössler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011, 146–176; Haury, Harald: Von Riesa nach Schloß Elmau. Johannes Müller (1864–1949) als Prophet, Unternehmer und Seelenführer eines völkisch-naturfrommen

sich immer wieder und immer nur kurz auch in diesen Kreisen bewegt und sogar selbst als Medium gearbeitet – überraschenderweise, hatte er doch nach 1900 diese Dimension als evolutionär überholte Praxis gegenüber der Theosophie verworfen.[76]

Doch weiter in der Bestimmung des Verhältnisses zum Pietismus. In welchem Verhältnis standen nun Steiners pietistische zu seinen theosophischen Überzeugungen, denen er sich nach einer schweren inneren Krise seit 1901 annäherte?[77]

(1) Eine erste Deutungsoptionen kann von der Annahme ausgehen, dass, wie schon in der frühen Neuzeit bei Colberg, Analogien existierten. Ein strukturelles Äquivalent ist etwa die „höhere“, „übersinnliche“ Erkenntnis bei Steiner und die innere Erkenntnis im Spiritualismus. In beiden Konzepten gründet die Erkenntnis nicht auf Schriften, sondern nutzte diese allenfalls als Ausgangsbasis. Deshalb konnte Steiner 1909 in der Auseinandersetzung mit der historischen Bibelkritik, die er als ähnlich verunsichernd empfand wie Augustin Bader, fordern, dass die höhere Erkenntnis die „Richterin über die Evangelien“[78] sei.

Systematische Untersuchungen zu diesem Feld möglicher Analogien bei der inneren Erkenntnis könnten Umfeldbegriffe einbeziehen, etwa Steiners Konzept des „Erlebens“, das sich quer durch sein gesamtes Werk, von den frühen philosophischen bis zu den späten anthroposophischen Schriften, zieht. Allerdings setzte die hohe Konjunktur des „Erlebens“ im Deutschen erst Mitte des 19. Jahr-

---

Protestantismus, Gütersloh 2005; Hanegraaff, Wouter Jacobus: Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der ‚Seherin von Prevorst‘, in: Suevica. Beiträge zur Schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte 8/1999–2000, 17–38 und 9/2001–02, 233–276; Ribbat, Christoph: Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M. / New York: Campus 1996.

76 Zander: Anthroposophie in Deutschland, 933–936; zu Steiner als Medium s. ders.: Der Generalstabschef Helmuth von Moltke d. J. und das theosophische Milieu um Rudolf Steiner, in: Militärgeschichtliche Zeitschrift 62/2003, 423–458, S. 439–446. 453 f.

77 Jüngst dazu Hoffmann, David Marc: Rudolf Steiners Auseinandersetzung mit Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Ihre Bedeutung für das Entstehen der Anthroposophie, in: Die philosophischen Quellen der Anthroposophie. Eine Vorlesungsreihe an der Alanus Hochschule, hg. v. Jost Schieren, Frankfurt am Main: Info3 2022, 191–223. Seine Interpretation, dass Steiner in *Das Christentum als mystische Thatsache* (1901) „offenbar aus eigener Erfahrung“ (S. 205) schreibe, halte ich für plausibel, aber genauere Analysen wären natürlich hilfreich. Zu weiteren Indizien der Krise seines Idealismus s. Zander, Helmut: Rez. von Rudolf Steiner, Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert / Die Rätsel der Philosophie (Schriften. Kritische Ausgabe 4.1 und 4.2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2020, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 115/2021, 457–459, S. 459.

78 Steiner, Rudolf: Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 112), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1984, 28.

hunderts,[79] insbesondere mit der Popularisierung der Lebensphilosophie ein, so dass man, sofern man die frühe Neuzeit mit einbeziehen wollte, auf andere Termini ausweichen müsste.

Ein weiterer Weg wäre die Analyse des Begriffs des „Gefühls", insofern es auf innere Erfahrung bezogen werden kann. Ich greife hier Steiners Phase zwischen 1906 und 1908 heraus, in der er nach einer Position zwischen – so seine Kategorisierung – Theosophie, Christentum und Rosenkreuzerei suchte. 1906 findet man eine Äußerung, die das Gefühl dem Christentum zuwies, die Wissenschaftlichkeit hingegen den Rosenkreuzern.[80] 1907 bezeichnete er das Vorgehen der Rosenkreuzer mit einem geringeren Maß an Hierarchisierung nur noch als „andere Methode"[81]; dem Christentum wies er in diesem Jahr weiterhin das Gefühl zu (GA 99,154–156), dieses aber ebenfalls der „rosenkreuzerischen Theosophie" (GA 99,166). 1908 dann begann Steiner mit Vorlesungen über die Evangelien. Hier tauchte die rosenkreuzerische Tradition nicht mehr auf, aber weiterhin das Gefühl als Kennzeichen des Christentums.[82] Innere Erkenntnis und Gefühl sind in all diesen Reflexionen miteinander verbunden, werden aber im Abstand weniger Jahre immer neu konstelliert und hierarchisiert: Erkenntnis wird zunehmend der anthroposophischen höheren Erkenntnis vorbehalten. Allerdings sind solche kursorischen Überlegungen nur die Oberfläche der textexegetischen Probleme.[83]

(2) Interessanter ist eine zweite Option, die Erwägung eines genealogischen Zusammenhangs. Dies würde im konsequentesten Fall bedeuten, Steiners Konzeption höherer Erkenntnis als Transformation pietistischer Vorstellungen zu lesen. Dafür gibt es allerdings keine Anhaltspunkte, wenn man die These so scharf formuliert. Man kann allerdings erwägen, ob es Spuren seiner zeitweiligen pietistischen Überzeugungen um/seit 1890 in den theosophischen Schriften nach 1900

79 Cramer, Konrad: Erleben, Erlebnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (1972), DOI: 10.24894/HWPh.934.
80 Steiner, Rudolf: Vor dem Tore der Theosophie (Gesamtausgabe, Bd. 95), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1990, 122.
81 Steiner, Rudolf: Die Theosophie des Rosenkreuzers (Gesamtausgabe, Bd. 99), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985, 157 f.
82 Steiner, Rudolf: Das Johannes-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 103), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1981, 193.
83 Einzubeziehen wären vor allem: die Einschätzung der Verlässlichkeit der Stenogramme durch die Mitarbeiter.innen der Nachlassverwaltung; eine Analyse der Auditorien; das semantische Umfeld der Begriffe und familienähnliche Begriffe. Dazu kommt die Hierarchisierung von religiösen Praktiken bei Steiner, der schon in diesen drei Jahren sehr unterschiedliche Festlegungen vornimmt; siehe dazu in systematischer Perspektive Zander, Helmut: Die Anthroposophie – eine Religion?, in: Hairesis (Festschrift Karl Hoheisel), hg. v. Manfreds Hutter / Wassilios Klein / Ulrich Vollmer (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.Bd. 24), Münster 2002, 525–538.

gibt, die über Analogien hinausgehen. Das würde bedeuten, in Steiners theosophischen Vorstellungen zumindest *auch* (transformierte) Spuren seiner zeitweiligen pietistischen Überzeugungen zu finden. Angesichts auch hier fehlender historisch-kritischer Forschungen kann man momentan aber fast nur heuristische Überlegungen anstellen.

Dafür bieten sich zwei Optionen: Die erste kann darauf verweisen, dass Steiner sowohl in der Beanspruchung von Fichte als auch in seiner Metaphysik des Denkens, die er 1893 in seiner *Philosophie der Freiheit* präsentierte, und schließlich auch in seiner Begeisterung für Jung-Stilling in einem weiten Verständnis innerliche, auf die Erfahrung des Subjekts bezogene Erkenntniskonzeptionen entwickelte. Er konnte dabei sowohl eine stark idealistische als auch eine stark naturalistische Position einnehmen – diesem roten Faden könnte man nachgehen.

Die zweite und leichtere Option führt vermutlich über Steiners Rückgriff auf Personen. Dabei könnte man seine Rezeption spiritualistischer und pietistischer Autoren in seinen theosophischen Jahren analysieren, etwa der drei genannten Autoren Jung-Stilling, Hamann und Böhme. Schon quantitativ fällt bei einem ersten Blick auf, dass es relativ wenige Belege für Jung-Stilling und Hamann gibt, häufiger hingegen kam Steiner auf Böhme zu sprechen. Ich beschränke mich bei den folgenden kursorischen Überlegungen auf mögliche Schnittstellen zwischen pietistischen und theosophischen Vorstellungen bei Jung-Stilling und Böhme.

Jung-Stilling wurde von Steiner am 7. März 1904 in einem Vortrag über „Theosophie und Somnambulismus“ zitiert, wobei die Qualität des Stenogramms angesichts einer namentlich nicht bekannten Zuhörerin respektive eines Zuhörers unklar ist.[84] Steiner schrieb ihm folgenden Satz zu: „Wenn die Sonne des hellen Tagesbewußtseins untergeht, dann leuchten die Sterne im somnambulen Bewußtsein!“ (GA 52,265) Einen Nachweis für dieses Zitat gibt es in der Gesamtausgabe nicht, aber der Kontext dieser Stelle macht klar, dass zumindest Steiners Bezugnahme auf Jung-Stilling kein Hörfehler sein kann. Im Umfeld dieses Zitates macht Steiner über den Verweis auf den Somnambulismus hinaus klar, dass er Jung-Stilling in die theosophische Anthropologie integriert hat. Wenn man das Bewusstsein ausschalte, so Steiner, trete man in Kontakt mit dem Astralleib, und genau dies habe Jung-Stilling mit diesem Zitat angezeigt (GA 52,264 f.). Interessant ist auch, dass dieser Satz inhaltlich mit dem von Hamann zitierten („Je mehr die Nacht meines Lebens zunimmt, desto heller wird der Morgen im Herzen“) übereinstimmt. Mit solchen Ähnlichkeiten kommt man in die Welt der romantischen

84 Steiner, Rudolf: Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung (Gesamtausgabe, Bd. 52), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986, 425.

Naturphilosophie, in der Steiner sich auch bewegte[85] und aus der man fast willkürlich weitere Parallelen beiziehen kann.[86]

Auf Böhme kam Steiner 1901 in seinen Vorträgen über *Die Mystik* zu sprechen, also während einer Phase, in der er sich suchend der Theosophie annäherte und die nur in der retrospektiven Konstruktion ein definitiver und fester erster Schritt in die Theosophie war. Hier trifft man auf eine Stelle, in der er Böhme zuschrieb, „das Wissen in sich als höhere Weisheit leuchten zu sehen“[87]. Wenn man die Metapher der „höheren“ Weisheit in Analogie zur „höheren“ theosophischen Erkenntnis liest, kann man in dieser Formulierung ein Brückenglied zwischen pietistischen und theosophischen Vorstellungen sehen. Eine weitere längere Ausführung über Böhme findet sich am 6. Mai 1906, aufgezeichnet in einem vermutlich relativ verlässlichen Stenogramm und in einer Phase, als er fest in der Theosophie verankert war, in der aber die Christologisierung seiner Theosophie, die ab Sommer/Herbst 1906 einsetzte, noch ausstand. Unter Bezug auf Böhmes Hauptwerk, die genannte *Aurora consurgens*, sagte Steiner, die „Aurora oder die Morgenröte war immer bei den Mystikern ein Sinnbild davon, wenn sich das höhere Selbst gebiert, wenn sich die Seele über das niedere Dasein erhebt.“[88] Die Rede von der „Geburt“ des „Selbst“ verweist auf Traditionen, die man 1900 gerne „Mystik“ nannte und in der man Vorstellungen von der Geburt Gottes im Menschen oder in seiner Seele finden konnte, so auch bei Böhme und im Pietismus. Aber bemerkenswerterweise sprach Steiner nicht von der Gottesgeburt, sondern von der Geburt des „höheren Selbst“, welches zudem „sich“ (selbst) gebiert. Dies allerdings passt gut in die Mischung aus anthropozentrischen und tendenziell pantheisierenden Aussagen bei Steiner gerade in diesen Jahren.

85 Kritische Untersuchungen dazu fehlen. S. aber Zander: Anthroposophie in Deutschland, 907–926, und die Analyse des Verhältnisses zu Immanuel Hermann Fichte (dem Sohn Johann Gottlieb Fichtes) bei Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011, 902–904. 996–1018.

86 So etwa, Ignaz Paul Vital Troxler, der 1844 einen Satz sagt, der fast identisch wie das Jung-Stilling-Zitat beginnt, den Steiner aber nicht gekannt haben kann: „Wenn die Sonne untergeht, gehen ihre Strahlen in den Kern zurück; auf dieselbe Weise gehen die Sinne in das Manas (den grossen Sinn) zusammen.“ Zit. nach Meeks-Lang, Monika: Ignaz Paul Vital Troxlers Vorlesung über Magnetismus und Somnambulismus, Bern 1844, Diss. Bern 2012, 155.

87 Steiner, Rudolf: Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte: Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe, BD. 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog / Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2013, 85).

88 Steiner, Rudolf: Die Welträtsel und die Anthroposophie (Gesamtausgabe, Bd. 54), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1983, 500 f.

Auch diese Stelle lässt sich als Indikator lesen, dass Steiner in seinen theosophischen Reflexionen auf spiritualistische Versatzstücke zurückgegriffen hat.

5 Bilanz

Es ist leicht, der nichthegemonialen Religionsgeschichte des lateinischsprachigen Europa eine lange Tradition entweder struktureller Äquivalente und genealogischer Bezüge zwischen Pietismus und Hermetik einzuzeichnen, Bader, Colberg, Goethe und Steiner sind dafür Beispiele, insofern steht Hilma af Klint nicht alleine, sondern ist vielmehr eine Repräsentantin dieser Strömung. Zentral sind in dieser Überlappungszone Faktoren wie die Bedeutung innerer Erkenntnis oder die Option spiritueller Autonomie, die sich pietistisch oder hermetisch/esoterisch interpretieren oder verbinden ließen. Die besprochenen Autoren sind über derartige Vorstellungen – ähnliche oder gemeinsame, strukturelle oder genealogische – in einem Diskursfeld von Bezugnahmen miteinander vernetzt. Diese wechselseitigen Anleihen oder Abgrenzungen, synchron oder diachron, dürften dabei eine zentrale Rolle gespielt haben. Eine schiedliche Trennung würde das Problem reproduzieren, das Hanegraaff bei Colberg indiziert hat (und auch in Zimmermanns Goethe-Interpretation wieder auftaucht: Diese Trennung existierte nicht.

Die wissenschaftliche Analyse geriete damit in die Abhängigkeit von theologischen Differenzierungsinteressen und scheinbar klaren Grenzen. Auf genau dieses Problem einer interessegeleiteten Vereindeutigung trifft man auch bei Hilma af Klint, die man kontrafaktisch über Jahrzehnte im Rahmen des Okkultismus interpretierte, während man ihre pietistischen Wurzeln, mit denen auch sie religiöse Autonomie beanspruchte, nicht kannte oder ignorierte.

Bibliographie

Andreae, Valentin: Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459, Straßburg: Zetzer und Scher 1616

Baier, Karl: Das okkulte Wien, in: Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion? Religion, Weltanschauung und Moderne in Wien um 1900, hg. v. Rudolf Leeb / Astrid Schweighofer, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht unipress, Vienna University Press, 239–282

Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Stilling, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 157–170

Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 19/2011, 3–55

Binder, Hartmut: Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie, Prag: Vitalis 2009

Colberg, Ehregott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum, Begreiffend Die Historische Erzehlung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreutzer, Quäcker, Böhmisten, Wiedertäuffer, Bourignisten, Labadisten und Quietisten. [Bd. 2] Darinn die Stücke der heutigen Fanatischen Theologie nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgetragen, aus den Schrifften der Schwärmer gründlich untersuchet, nach ihren rechten Verstand und Ursprung erörtert, und aus Gottes Wort kurtz und deutlich widerleget werden, Frankfurt a. Main / Leipzig 1690/1691

Colombo, Gloria: Goethe e la trasmigrazione delle anime, Bern: Lang 2013

Comenius und die Böhmischen Brüder, ausgewählt und eingeleitet v. Friedrich Eckstein, Leipzig: Insel 1915 (^{2}1922)

Cramer, Konrad: Erleben, Erlebnis, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (1972), DOI: 10.24894/HWPh.934

Daniel, Thilo: Johann Michael von Loëns Auseinandersetzung mit Nikolaus Ludwig von Zins sind auf und der Brüdergemeine, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001

Dohm, Burkhard: Die Radikalpietistin und ‚schöne Seele'. Susanna Katharina von Klettenberg, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 111–134

Eckstein, Friedrich: „Alte unnennbare Tage!“, Leipzig u. a.: Reichner 1936, 130

Frankfurter Biographie. Personengeschichtliches Lexikon, hg. v. Wolfgang Klötzer, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Kramer 1994

Fries, Fabian: Die Ränder der (Pseudo-)Wissenschaft. Umstrittene Wissenskonzeptionen zwischen Avantgarde und Häresie, Weinheim: Beltz 2020

Geschichte des Pietismus, hg. v. Martin Brecht u. a., 4 Bde., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1995–2004

Geyer, Hermann: Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie. 2 Bände, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2001

Goethe, Johann Wolfgang: Dichtung und Wahrheit II. Teil, 8. Buch (= Historisch-kritische Ausgabe, hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, bearbeitet von Siegfried Scheibe, 2 Bde., Berlin: Akademie-Verlag 1970/1974

Goethes Briefe an E. Th. Langer, hg. v. Paul Zimmermann, Wolfenbüttel: Zwissler 1922

Goethes Leben von Tag zu Tag. Eine dokumentarische Chronik, hg. v. Robert Steiger, Bd. 1: 1749–1775, Zürich / München: Artemis 1982

Gruhl, Reinhard: Die kabbalistische Lehrtafel der Antonia von Württemberg. Studien und Dokumente zur protestantischen Rezeption jüdischer Mystik in einem frühneuzeitlichen Gelehrtenkreis, Berlin/Boston: de Gruyter 2016

Hamann, Johann Georg: Briefwechsel, Bd. 7: 1786–1788, hg. v. A. Henkel, Frankfurt a. M.: Insel 1979

Hanegraaff, Wouter Jacobus: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 107–114

— Versuch über Friederike Hauffe. Zum Verhältnis zwischen Lebensgeschichte und Mythos der ‚Seherin von Prevorst', in: Suevica. Beiträge zur Schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte 8/1999–2000, 17–38 und 9/2001–02, 233–276

Haury, Harald: Von Riesa nach Schloß Elmau. Johannes Müller (1864–1949) als Prophet, Unternehmer und Seelenführer eines völkisch-naturfrommen Protestantismus, Gütersloh 2005

Hoffmann, David Marc: Rudolf Steiners Auseinandersetzung mit Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Ihre Bedeutung für das Entstehen der Anthroposophie, in: Die philosophischen Quellen der

Anthroposophie. Eine Vorlesungsreihe an der Alanus Hochschule, hg. v. Jost Schieren, Frankfurt am Main: Info3 2022, 191–223
Hofmann, Peter: Goethes Theologie, Paderborn u.a.: Schöningh 2001
Johann Georg Hamann s Schriften und Briefe. Zu leichterem Verständniß im Zusammenhange seines Lebens erläutert, hg. v. Moritz Petri, Bd. 4, Hannover: Carl Meyer 1874
Kemper, Hans-Georg: „Göttergleich“. Zur Genese der Genie-Religion aus pietistischem und hermetischem ‚Geist‘, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 171–208
— Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6 Bde., Tübingen: Niemeyer 1987–2002
Lehmann-Brauns, Sicco: Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung, Tübingen: Niemeyer 2004
Meeks-Lang, Monika: Ignaz Paul Vital Troxlers Vorlesung über Magnetismus und Somnambulismus, Bern 1844, Diss. Bern 2012
Needham, Rodney: Polythetic Classification. Convergence and Consequences, in: Man NS 10/1975, 349–369
Neugebauer-Wölk, Monika: Historische Esoterikforschung, oder: Der lange Weg der Esoterik zur Moderne, in: Aufklärung und Esoterik, Bd. 3: Wege in die Moderne, hg. v. ders. u. a., Berlin: de Gruyter 2013, 37–72
Niggl, Günter: Goethes Pietismus-Bild in *Dichtung und Wahrheit*, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 257–268
Pietismus Handbuch, hg. v. Wolfgang Breul, Tübingen: Mohr Siebeck 2021
Prokop, Ulrike: Die Illusion vom Großen Paar. Bd. 1: Weibliche Lebensentwürfe im deutschen Bildungsbürgertum 1750–1770, Frankfurt a. M. 1991, 106–199
Raabe, Paul: Güte und Bogatzky – eine Marginalie, in: Goethe und der Pietismus, hg. v. Hans-Georg Kemper / Hans Schneider, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max-Niemeyer-Verlag 2001, 1–11
Raabe, Paul: Nachwort, in: Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. dems., Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 224–233
Ribbat, Christoph: Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich, Frankfurt a. M. / New York: Campus 1996
Robinson, Samuel: Alois Mailander [sic]. A Rosicrucian Remembered, Oberstdorf: Pansophic Press 2021
Rudolf Steiners Bibliothek, hg. v. Martina Maria Sam im Auftrag der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2019
Sam, Martina Maria: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021
Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte der christlichen Kabbala, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012–2014
Schneider, Hans: Das Platonisch-hermetische Christenthum – Ehre Gott [sic] Daniel Colbergs Bild des frühneuzeitlichen Spiritualismus, in: Hermetik: literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace, hg v. Nicola Kaminski u. a., Tübingen: Niemeyer 2002, 21–42
Schöne, Albrecht: Goethes Farbentheologie, München: Beck 1987
Schrader, Hans-Jürgen: Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz’ „Historie der Wiedergebohrnen“ und ihr geschichtlicher Kontext, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989

Schubert, Anselm: Täufertum und Kabbalah. Augustin Bader und die Grenzen der Radikalen Reformation, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008
Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande (= Kataloge der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Band 6). Ausstellung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle vom 9.5.-3.10.1999, hg. von Paul Raabe, Verlag: Halle (Saale): Fliegenkopf 1999
Stallmann, Marco: Johann Jakob Griesbach (1745–1812). Protestantische Dogmatik im populartheologischen Diskurs des 18. Jahrhunderts, Tübingen: Mohr Siebeck 2019
Steiner, Rudolf: Briefe. Band 1: 1881–1890 (Gesamtausgabe, Bd. 38), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985
— Briefe. Band 2: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987
— Das Johannes-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 103), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1981
— Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien, besonders zu dem Lukas-Evangelium (Gesamtausgabe, Bd. 112), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1984
— Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte: Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. – Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe, Bd. 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog / Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2013
— Spirituelle Seelenlehre und Weltbetrachtung (Gesamtausgabe, Bd. 52), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986
— Die Theosophie des Rosenkreuzers (Gesamtausgabe, Bd. 99), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985
— Vor dem Tore der Theosophie (Gesamtausgabe, Bd. 95), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1990
Steitz, Georg Eduard: Fresenius, Johann Philipp, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 7, Leipzig: Duncker & Humblot 1878, 353 f
Traub, Hartmut: Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre. Mit einer Übersetzung von Fichtes ›Theologia dogmatica secundum Theses D. Pezoldi‹ von Christian Reindl, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2020
— Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011
Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. Paul Raabe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000
Träume und Legenden meiner Jugend. Texte über die Stillen im Lande, hg. v. Paul Raabe, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000, 20
Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800, hg. v. M. Sziede / H. Zander, Berlin / München / Boston: de Gruyter Oldenbourg 2015
Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1]2007, [3]2008
— Das Konzept der ‚Esoterik' im Bermudadreieck von Gegenstandsorientierung, Diskurstheorie und Wissenschaftspolitik. Mit Überlegungen zur konstitutiven Bedeutung des identitätsphilosophischen Denkens, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne, hg. v. M. Neugebauer-Wölk u.a., Berlin / Boston 2013, 113–135
— Der Generalstabschef Helmuth von Moltke d. J. und das theosophische Milieu um Rudolf Steiner, in: Militärgeschichtliche Zeitschrift 62/2003, 423–458
— Die Anthroposophie – eine Religion?, in: Hairesis (Festschrift Karl Hoheisel), hg. v. Manfreds Hutter / Wassilios Klein / Ulrich Vollmer (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.Bd. 24), Münster 2002, 525–538

— Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Primus 1999
— Maria erscheint in Sievernich. Plausibilitätsbedingungen eines katholischen Wunders, in: Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert, hg. v. Alexander Geppert / Till Kössler, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011, 146–176
— Rez. von Hartmut Traub: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart 2011, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 106/2012, 775–777
— Rez. von Rudolf Steiner, Welt- und Lebensanschauungen im 19. Jahrhundert / Die Rätsel der Philosophie (Schriften. Kritische Ausgabe 4.1 und 4.2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2020, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 115/2021, 457–459
— Rudolf Steiner: Die Biographie ([1]2011), München: Piper [3]2020, 39–41
— What Is Esotericism? Does It Exist? How Can It Be Understood?, in: Occult Roots of Religious Studies. On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900, hg. v. Yves Mühlematter / Helmut Zander, Berlin/München/Boston: De Gruyter Oldenbourg 2021, 14–43
Zimmermann, Rolf Christian: Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, 2 Bde., München 1969 (Bd. 1: Paderborn [2]2002)

II Hilma af Klint. Vom radikalen Pietismus zur Anthroposophie

Marty Bax

Abstract: Dieser Aufsatz geht der Frage nach, ob, wie und inwieweit die Rosenkreuzer-Theorien von Rudolf Steiner um 1906/08 die Entwicklung der abstrakten Kunst von Hilma af Klint beeinflusst haben. Anhand beispielhafter Arbeiten von af Klint lässt sich zeigen, dass die Wurzeln ihrer Kunst und insbesondere ihres Weges zur Abstraktion im schwedischen radikalen Pietismus liegen, der sich ab 1860 entwickelte und den Kreis von Künstlerinnen um sie herum dominierte. Hilma af Klint war nicht die treibende Kraft hinter der Konzeption für die Werke, die zwischen 1906 und 1908 in der Gruppe *De Fem* entstanden, der fünf Frauen, die das visuelle Programm für die „Gemälde für den Tempel" entwickelten. Der master-mind für dieses Konzept war vielmehr af Klints beste Freundin Anna Cassel. Sie griff zurück auf das vorreformatorische schwedische Christentum und insbesondere auf die römisch-katholische Vorstellung der „Rose mit dem Kreuz", der mystischen Hochzeit von Maria und Christus. In der Forschung wurde daraus ein Zusammenhang mit der Rosenkreuzer-Theorie von Rudolf Steiner konstruiert. Aber erst seit etwa 1915 lassen sich Einflüsse der Anthroposophie im Werk von Hilma af Klint nachweisen. Diese sind dann aber aus chronologischen Gründen irrelevant für die Entstehung des abstrakten Werkes um 1906/08, als der angebliche Kontakt zwischen Hilma af Klint und Rudolf Steiner stattgefunden haben soll.

1 Probleme der Forschung

Das Werk der schwedischen Künstlerin Hilma af Klint (1862 bis 1944) wurde 1986 zum ersten Mal nach ihrem Tod in der Ausstellung *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985* gezeigt, organisiert vom Los Angeles County Museum of Art (Kalifornien, USA). Diese Ausstellung hatte sich zum Ziel gesetzt, neue akademische Erkenntnisse über die okkulten Einflüsse auf die moderne Kunst vom Fin de Siècle bis in die Gegenwart zu präsentieren. Der gewaltige Erfolg dieser Ausstellung hatte eine Vorgeschichte, die weniger für Amerika, aber umso mehr für Europa von Bedeutung war. Denn hier hatten die Nationalsozialisten seit 1933 esoterische Organisationen zunehmend verboten. Mitglieder wurden gezielt verfolgt und Archive konfisziert oder vernichtet, wenn diese von den Mitgliedern selbst nicht rechtzeitig versteckt worden waren. Aus diesem Grund wurde ‚die

Esoterik‘ nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa kaum erforscht, ehe in den späten sechziger Jahren die Forschung langsam wieder begann.[89]

Der erste Kunsthistoriker, der sich mit Hilma af Klint und ihren Werken beschäftigte, dazu das Hilma af Klint-Archiv nutzte und die Präsentation ihrer Werke in der Ausstellung *The Spiritual in Art* vorbereitete, war Åke Lennart Michael Fant (1943–1997), damals Vorstandsmitglied der Hilma af Klint-Stiftung und Anthroposoph; er arbeitete zusammen mit Arne Klingborg (1915–2005), einem anthroposophischen Künstler in Järna, dem Sitz der Schwedischen Anthroposophischen Gesellschaft. Fant wiederum stützte sich auf die erste Bestandsaufnahme der Arbeiten, die der Anthroposoph Olof Sundström vorgenommen hatte. Sundström hatte Hilma af Klint während ihrer letzten Lebensjahre kennengelernt und war mit der Aufgabe betraut worden, das Atelier auf Munsö aufzulösen.[90] Vor diesem Hintergrund wäre es nachvollziehbar gewesen, wenn man das Werk von Hilma af Klint in *The Spiritual in Art* im Kontext der Anthroposophie vorgestellt hätte, was aber nicht geschah. Ihr Oeuvre wurde vielmehr allgemein und abwechselnd als ‚spirituell‘ und ‚okkult‘ bezeichnet. Dies war auch der Deutungsrahmen dieser Ausstellung, vermutlich, weil damals genauere Begriffsumschreibungen in der Forschung der abendländischen Esoterik, die momentan gebräuchlich sind, noch unbekannt waren.

Die Ausstellung *The Spiritual in Art* wies noch eine weitere Beschränkung auf, die angesichts des damaligen Forschungsstandes nachvollziehbar ist. Um die okkulten Elemente in der Avantgardekunst wieder umfassend präsent zu machen, blieb

89 Der Ausgangspunkt war das Buch des finnischen Kunsthistorikers Ringbom, Sixten Ivar Alexander: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970. Der Titel der amerikanischen Ausstellung war von einem wegweisenden Buch Kandinskys abgeleitet, vgl. Kandinsky, Wassily: Über das Geistige in der Kunst. Insbesondere in der Malerei, München: Piper 1911. Wichtige Ausstellungen, die das Bild der ‚okkulten modernen Kunst‘ erweiterten: Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915 [Ausstellungskatalog 1995], hg. v. V. Loers, Ostfildern: Edition Tertium 1995; Das Bauhaus und die Esoterik. Johannes Itten, Paul Klee, Wassily Kandinsky, hg. v. C. Wagner, Hamm: Kerber 2005; Traces du sacré, hg. v. A. Lampe / J. de Loisy, Paris: Éditions du Centre Pompidou 2008; L’Europe des esprits ou la fascination de l’occulte, 1750–1950, hg. v. J. Pijaudier-Cabot/ S. Faucherau, Strasbourg: Musées Strasbourg 2011; Jumeau-Lafond, Jean-David / Silver, Kenneth E.: Mystical Symbolism. The Salon de la Rose + Croix in Paris, 1892–1897, New York: Guggenheim Museum 2017. Der Band Hilma af Klint: The Art of Seeing the Invisible, hg. v. K. Almqvist / L. Belfrage, Stockholm: Stolpe 2013, mit Beiträgen von z. B. Marco Pasi und Tessel Bauduin, steht auch in dieser Tradition einer okkulten Deutung.

90 Sundström – über den wenig publiziert ist, nicht einmal seine biographischen Daten – wurde später Bibliothekar der Åbo Akademi in Finnland, der privaten Bibliothek der von Anthroposophen gestifteten Donner Institution, wo Sixten Ringbom mit theosophischer und anthroposophischer Literatur bekannt wurde und den Anstoß zu seiner Forschung zu den ‚spirituellen‘ Werken Kandinskys erhielt.

ein anderes grundlegendes Motiv vieler Künstler unberücksichtigt, welches jedoch von entscheidender Bedeutung ist.: Es wurde nämlich nie der Frage nachgegangen oder gar nach Erklärungen gesucht, warum Künstler, die damals ausnahmslos als Christen erzogen worden waren (sei es römisch-katholisch, orthodox oder protestantisch), oder sich sogar ausdrücklich als gläubige Christen verstanden – etwa die Gruppe Les Nabis und ihr Mitglied Maurice Denis; Sâr Péladan mit dem Salon de Rose+Croix; der russisch-orthodoxe Malewitsch oder Kandinsky, sich mit Okkultismus zu befassen begannen.[91] Sie nutzten die neuen okkulten Einsichten und Prinzipien, um die christlichen Ausdrucksmittel zu erweitern. Die Anwendung der okkulten Ikonographie und des okkulten Idioms war für diese Künstler „modern", genauso wie der Okkultismus damals „modern" war. Ihre Kunst entsprach dem zeitgenössischen französischen Avantgarde-Adagio *Il faut être de son temps*. Fazit: Die Ausstellung *The Spiritual in Art* befasste sich, auch gemäß des damaligen Forschungsstandes, nicht mit der Frage, ob die Werke dieser Künstler als ‚christlich mit modernen okkulten Einflüssen' betrachtet werden könnten. Die Ausstellungsmacher knüpften an den von Künstlern seit der Romantik selbst geschaffenen Mythos an, dass diese außergewöhnlich begabte Hellseher waren, die ‚übersinnliche' Fähigkeiten besaßen und sich damit außerhalb der ‚normalen' Gesellschaft positionierten. Diese romantische Idee ist ein Wesensmerkmal der modernen Kunst und lebt bis zu heute fort.

Auch die Rezeption des Oeuvres von Hilma af Klint ist von diesen Tendenzen geprägt. Die große Ausstellung ihres Werkes in Stockholm 2013 hat die Auffassung ihrer Kunst als essentiell okkult – sei es in abgeschwächter Form oder verallgemeinernd als ‚spirituell' bezeichnet – vertieft, und alle daran anschließenden Ausstellungen bis zu derjenigen im Guggenheim Museum 2018 haben dieses Bild verfestigt. Sie gilt bis heute als einsames, grundsätzlich unverstandenes – und auch feministisches – Genie der schwedischen abstrakten Kunst, als eine vom Okkultismus inspirierte Vorläuferin von Kandinsky und Mondrian. Mittlerweile gibt

91 Ringbom etwa (siehe Anm. 1) überschätzte Kandinskys Einfluss der modernen Theosophie auf die Kunst und bezog nicht ein, dass Kandinsky ein Christ geblieben war und außerdem seine ihn inspirierenden Quellen sehr eklektisch nutzte. Schon 1966 äußerte R.-C. Washton Long Kritik an den Thesen Ringboms; ihre Überlegungen erweiterte sie in ihrer Dissertation Washton Long, Rose-Carol: Kandinsky. The Development of an Abstract Style, New York: Oxford University Press 1980. Eine jüngere Kritik findet sich bei Boehmer, Konrad: Schönberg und Kandinsky. An Historic Encounter, London: Routledge 1997, 60, Anm. 209 und bei Bax, Marty: Epilog, in: Wassily Kandinsky. Het geestelijke in de kunst, übers. v. H. Driessen, Nijmegen: Vantilt 2017, 137–150. Die erste Ausstellung, in welcher der Okkultismus ausdrücklich neben der christlichen Spiritualität behandelt wurde, ist Bax, Marty: Holy Inspiration. Religion and Spirituality in Modern Art, Ausstellungskatalog, Amsterdam: Stedelijk Museum 2008. Diese Ausstellung umfasste eine Auswahl aus den Beständen des Museums, die es im Rahmen der ‚religionsfreien' Sammlungskonzeption ‚eigentlich' nicht hätte geben dürfen.

es jedoch eine subtile Veränderung in der Interpretation ihres Okkultismus: Von einer generellen Einstufung als ‚okkult' verschob sich die Deutung schleichend auf die spezifische Annahme des Einflusses anthroposophischer Auffassungen von Rudolf Steiner, insbesondere seiner rosenkreuzerischen. Als Indikatoren gelten ein angebliches Treffen mit Steiner im Jahr 1908 und ein Thema in ihrem Werk, ‚die Rose und das Kreuz', das angeblich ein Hinweis auf die Tradition der Rosenkreuzer, die sie durch den Einfluss Steiners kennengelernt habe, sei.

Derartige Bezüge müssen sich in den Kunstwerken selbst zeigen, sonst stellt sich die Frage, welchen Wert sie für die Kunst haben, da gerade das Ansehen Hilma af Klints von ihrer Kunst bestimmt wird. Waren die Rosenkreuzer bzw. Steiner tatsächlich eine Inspiration für sie? Und wie kann man diese in ihrem Werk wiedererkennen? Will man Hilma af Klint den herausragenden Platz in der allgemeinen Kunstgeschichte zuweisen, wie ihn Pioniere wie Mondrian und Kandinsky schon längst haben, dann sollte ihre Kunst auch an denselben Forschungsmaßstäben gemessen werden. Das heißt konkret: präzise Bildanalyse, Erforschung der Primärquellen, genaue Textanalyse der Schriften sowie die biografische Erforschung ihres Lebens und ihres Umfeldes.

Die Analyse dieser Werke benötigt jedoch zuvor eine Exkursion in deren Vorgeschichte.

2 Die Anfänge von Hilma af Klints künstlerischen Aktivitäten und ihre pietistischen Grundlagen

Am 8. Juni 1896 trat Hilma af Klint dem Edelweissförbundet (Edelweiss-Bund) bei, der 1890 von der Malerin und Fotographin Bertha Valerius, ihrer Freundin Huldine Beamish und dem Publizisten Carl von Bergen gegründet worden war. Diese Gründer waren schon viele Jahre im Okkultismus aktiv und Mitglieder in den neu entstandenen Zirkeln (wissenschaftlicher) Spiritisten. Religiös war der Edelweissförbundet im radikalen Pietismus verankert, der etwa ab 1860 in Schweden als Emanzipationsbewegung von der rigiden lutherischen Staatsreligion entstanden war und deren Mitglieder zumeist den oberen und gebildeten Schichten der Bevölkerung angehörten. Im Edelweissförbundet wurden ‚spiritistische' Sitzungen abgehalten, jedoch nicht als wissenschaftliche Experimente oder als eine Methode, um Kontakte mit Verstorbenen herzustellen – dies waren verbreitete Praktiken im Spiritismus –, sondern um, rückgreifend auf eine christliche Spiritualität des Mittelalters, eine ‚mystische Erfahrung' von und mit Gott, eine *unio mystica,* zu erleben.[92]

92 Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The 1913 Stockholm Exhibition. The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020.



Abb. 1: Der Altar der Fem, 1900–1906. Abb. im Katalog Stockholm 2013, S. 124.

Fünf Frauen des Edelweissförbundets bildeten hierbei eine Untergruppe, die sich De Fem (Die Fünf) nannten. Drei dieser Frauen waren ausgebildete Künstlerinnen und langjährige Freundinnen: Anna Cassel, Hilma af Klint und Cornelia Cederberg. Die De Fem-Gruppe hielt separat vom Edelweissförbundet selbständige Sitzungen im Haus der Leiterin und Empfängerin der meisten spirituellen Botschaften, Sigrid Hedman, ab, die einen Altar in einem ihrer Zimmer aufgestellt hatte. Dieser weist keinerlei Bezüge zum Okkultismus auf, die Symbolik ist durchgängig christlich geprägt: ein hoher Tisch gedeckt mit einer weißen fließenden Spitzendecke, Kreuz, Jesusbild, unterschiedliche Rosen in Gläsern (eine für jedes Mitglied) und Betstühle davor. Vor den Sitzungen wurden Gebete gesprochen und Hostien ausgeteilt. In einer Ecke des Zimmers stand eine Couch, auf der sich eine Frau in Trance hinlegen konnte. Während der Sitzungen wurden die übermittelten Botschaften aufgezeichnet und Zeichnungen angefertigt, die freifließende Linien und Formen zeigen, oft begleitet von Buchstaben oder kurzen Sätzen. Die überlieferten Notizbücher dokumentieren einen Weg, der zu einem christlich be-

stimmten Ziel führt, umschrieben als ‚der Weg zur Rose und dem Kreuz'. Die Rose symbolisierte, wie die folgende Quelle deutlich macht, Maria, das Kreuz Christus. In drei Lehr- und Praxisstufen bereiteten sich die Frauen auf eine ekstatische Erfahrung der *unio mystica vor*:

> Auf den Stufen, die zum Altar führten, befanden sich auf der unteren Stufe das Wort, auf der folgenden die Gedanken, auf der obersten befand sich ein Rosenkranz.
> 1) 3-monatige Anfängerperiode: Wörter (Ernsthaftigkeit, Zuverlässigkeit, Freundlichkeit)
> 2) [3-monatige Anfängerperiode]: Gedanken (Frömmigkeit, Wahrheit, Liebe)
> 3) Rosenkranz
>
> I = Wir glauben an einen Gott, unseren Ursprung, unseren Führer und unser Ziel – unseren Vater, dessen Kinder wir sein sollen, gemäß dem, was Jesus, der wahre Sohn Gottes, uns mit seinem Leben und seinen Lehren gelehrt hat.
> II = Wir glauben an eine universelle Bruderschaft, basierend auf der Tatsache, dass wir alle denselben Ursprung, dieselben Bestimmungen und denselben (evolutionären) Weg haben, um diese Bestimmung einmal erfüllen zu können.
> III = Wir glauben, dass jeder, der lernt, sein eigenes Wesen zu kennen und die Kraft Gottes, die darin schlummert, zu entwickeln und zu nutzen, auf die Hilfe Gottes trifft, um den Weg der Heiligung zu beschreiten, der durch Geduld, Selbstverleugnung und wahre menschliche Liebe gekennzeichnet ist, die deshalb symbolisiert wird in der aufsteigenden weißen und strahlenden Kreuzrose.[93]

Bemerkenswert ist, dass das programmatische Element der Rose und des Kreuzes umfassend ausgearbeitet wurde, als alle fünf Frauen schon – nämlich zwischen

93 Originaltext in Schwedisch:

> *På de trenne till altaret ledande stegen stodo på det nedersta ord, på det därefter tankar, på det öfversta låg en krans af rosor.*
> 1) 3 månaders novistid: Ord (Allvar, pålitlighet, vänlighet)
> 2) " ": Tankar (Tukt, sanning, kärlek)
> 3) Rosenkransen
>
> I = Vi tro på en gud, vårt upphof, vår ledare och vårt mål – vår fader, hvilkens barn vi äro ämnade att vara, i enlighet med hvad jesus, guds sanne son, lärt oss med sitt lif och sin lära.
> II = Vi tro på ett allmänt broderskap, grundade sig derpå, att vi alla hafva samma ursprung, samma bestämmelser och samma (utvecklingens) väg att tillryggalägga för att en gång kunna fylla denna vår bestämmelse
> III = vi tro att hvar och en som lär känna sitt eget väsen och som vill utveckla och använda den guds kraft som slumrar derinom möter af hjelp från Gud till att beträda den helgelsens väg hvilken kännetecknad af tålamod, sjelfförsakelse och sann menniskokärlek symboliseras af det mot höjde sig redande hvita och strålande korset.

Zitiert in Martin, Hedvig: Hilma af Klint och De Fem. Förberedelsetiden 1896–1907. Unveröffentlichte Masterarbeit, Hochschule Södertörn 2018, 54.

1902 und Mitte 1904 – der Theosophischen Gesellschaft beigetreten waren. Dem ursprünglichen, christlichen Konzept wurden aber später theosophische Elemente hinzugefügt. Ein theosophischer Bezug lässt sich seit 1906 auch in ihren Malereien nachweisen. So hieß die erste Serie, die zwischen dem 7. November 1906 und dem 15. März 1907 entstand, *Gruppe I – Vorstudien, WU Serie oder Rose oder Urchaos*.[94] „Rose“ wurde hier also synonym mit dem theosophischen Begriff „Urchaos“ verstanden.

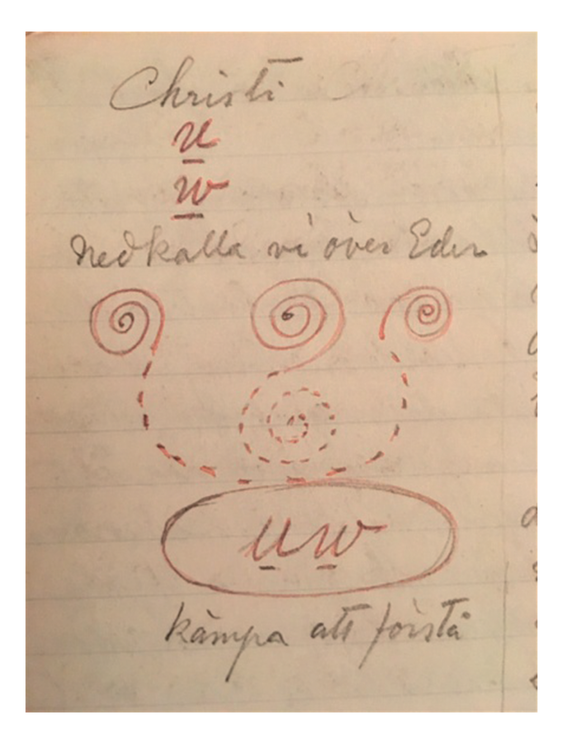


Abb. 2: Seite des Bandes Beschreibungen von Symbolen, Zeichen und Bilder, 27. Dezember 1906. Abb. im Katalog Stockholm 2013, S. 58.

Eine Skizze aus dem Notizbuch *Beschreibungen von Symbolen, Zeichen und Gemälden* vom 27. Dezember 1907 fasst das noch immer christlich-spirituelle Selbstverständnis der Gruppe zusammen. Unter dem Bild stehen die Worte *kämpa att*

94 Die zweite und dritte Serie, beendet im Dezember 1907, lauten auf die Titel *Gruppe II – Eine Zwischenserie, WU oder Rosen, Die Eros Serie*, und *Gruppe III – Die großen Figurengemälde, WU oder Rosen*.

förstå (Kampf ums Verständnis). Darüber, in der Ellipse, sind die Buchstaben U und W als eine Einheit eingeschlossen, die gemäß den Anmerkungen in den Notizbüchern für geistiges Leben (U = Alpha) und materielles Leben (W = Omega) stehen. Von der Ellipse geht ‚Energie' aus, die durch Wirbel dargestellt wird. Zuerst gestrichelt, dann aber in Linien verfestigt. Dies ist ein Bildelement, das in anderen Arbeiten als Schnecke oder Schlange dargestellt wird, symbolisiert durch den Buchstaben S. Oben im Bild liest man *nedkalla vé över Eder* (Ruf Weh über Dich her). Über dieser Linie ist eine dreistufige Hierarchie visualisiert, die vom materiellen Leben (W) zum spirituellen Leben (U) und schließlich zu Christus (*Christi*) aufsteigt. Alpha und Omega beziehen sich direkt auf das letzte Buch der Bibel, das Buch der Offenbarung oder die Apokalypse des Johannes, in dem Jesus spricht: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende" (Apk 22,13)

Der Begriff *Urkaos* (Urchaos) ist erkennbar okkulten Ursprungs und wurde unmittelbar der *Geheimlehre* Blavatskys entnommen.[95] Ein ganzer Abschnitt trägt dort den Titel „Chaos-Theos-Kosmos", in dem das Konzept des Äthers der griechischen Philosophie mit der *Akâsha*-Vorstellung aus dem Hinduismus verbunden wird. *Akâsha* gilt hier als unsichtbarer Raum und Quelle aller kosmischen Energie, als „astrales Licht". Platon postuliere, so Blavatsky, dass die erste Gottheit aus Chaos und Ur-Licht geboren wurde. Die „Unbefleckte Mutter" wäre die weibliche schöpferische Kraft des Chaos, von welcher Maria (die Rose) die christliche Verkörperung darstellen würde.[96]

Die Bilderserien, die von 1906 bis 1908 entstanden, waren für einen ‚Tempel' der Fem gedacht. Darüber war bereits im radikalpietistischen Edelweissförbundet gesprochen worden. 1908 startete man angeblich eine Spendensammlung.[97] Wenn freilich die Bilderserien der Fem für dieses Tempel-Projekt konzipiert gewesen sein sollten, scheiterte das Projekt schon früh, da Hilma af Klint Ende 1907 eine Krise innerhalb der Gruppe ausgelöst hatte: Sie beabsichtigte, mit ihrer

95 Die zwei Teile von Blavatsky The Secret Doctrine, vgl. Blavatsky, Helena Petrovna: The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy, London: Theosophical Publishing Company 1888, wurden von 1893 bis 1895 ins Schwedische übersetzt, vgl. Blavatsky, Helena Petrovna: Den hemliga läran: sammanfattning av vetenskap, religion och filosofi, Stockholm: Teosofiska Bokförlaget 1893–1895.

96 Akâsha oder Astrallicht (Schwedisch: *Astralljüset*) sind, wie die Rose, wiederkehrende Konzepte in den Entwürfen der Fem und austauschbare Begriffe für das ‚Urchaos', vgl. Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, 56–57.

97 Mitteilung Monica von Rosen, Betreuerin des (nicht öffentlichen) Archivs des Edelweissförbundet, durch Marie Cassel. Vgl. auch Voss, Julia: Hilma af Klint – Die Menschheit in Erstaunen versetzen, Frankfurt a. M.: Fischer 2020, 348.

Freundin Gusten Andersson eine *unio mystica* zu inszenieren, was die anderen Mitglieder mit Entsetzen erfüllte und ablehnten.[98]

Die Referenz auf die Rose als zentrales Thema in der Kunst der Fem wird in der Literatur vorschnell an die Tradition der Rosenkreuzer geknüpft, aber hierfür gibt es keine ausreichenden Belege in den Dokumenten der Gruppe.[99] Diese Fehlinterpretation beruht vielmehr auf der fälschlicherweise etablierten Rezeptionsgeschichte von Hilma af Klint als okkulter Künstlerin. Da das Werk okkult sei, erschien es logisch, das Konzept der Rose mit den Rosenkreuzern zu verbinden, die zur ‚verworfenen' esoterischen Geschichte des protestantischen Christentums gezählt werden und demzufolge als ‚okkult' bezeichnet worden sind. Die Theosophische Gesellschaft bezog sich auf diese ‚verborgenen' esoterischen Lehren. Konsequenterweise und um sich von der ‚orientalischen' Theosophie abzugrenzen, propagierte Rudolf Steiner ab 1907 seine ‚theosophisch-rosenkreuzerische Methode'. Ende März hielt er erstmals zwei Vorträge in Stockholm.[100] Im Notizbuch 556 der Gruppe De Fem hatte man Fragen festgehalten, die man Steiner vorlegen wollte: Könne Steiner Kontakt mit Rosenkreuzern herstellen, und sei die Kunst der Fem schon vom Rosenkreuzertum beeinflusst? Angeblich bat Hilma af Klint Steiner Ende Juni schriftlich, ob er, unter Erstattung der Reisekosten, erneut nach Stockholm kommen könne, um zu helfen, „das Werk zu verstehen". Steiner lehnte ab.[101] Überaus wichtig sind hier zwei Elemente.

---

98 Vgl. ebd., 249–250.

99 1928 stellte Hilma af Klint dank der Bemühungen der holländischen Anthroposophin Peggy Kloppers-Moltzer Werke im Rahmen einer anthroposophischen Tagung in London aus. Die Organisatoren bezweifelten allerdings, dass das Werk af Klints anthroposophisch sei. Kloppers-Moltzer antwortete, das dies unwichtig sei, denn „schließlich handele es sich trotzdem um ‚wertvolle Beispiele wirklich spiritueller Kunst', die auf Rosenkreuzerlehren zurückgingen", so Voss in der Paraphrase eines Briefes von Kloppers-Moltzer, Voss: Die Menschheit, 380. In einer Zeitschrift wurde das Werk als „Studien zum Symbolismus der Rosenkreuzer" charakterisiert, ebd. 385. Diese Aussagen anderer beweisen aber nicht, dass die Werke als rosenkreuzerisch zu bezeichnen wären, entweder in der Tradition der Rosenkreuzer oder konform mit der rosenkreuzerischen Lehre Steiners.

100 Steiner hielt intern für Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft zwei Vorträge in Stockholm, am 30. März und am 1. April.

101 Voss' Vermutungen basieren auf dem Notizbuch HaK 556, S. 527–528. und dem Briefentwurf an Steiner in der Sammlung af Klints, vgl. Voss: Die Menschheit, 254–255. Voss postuliert mit subtilen Überlegungen, dass Steiner Hilma af Klint im Studio besucht habe, obwohl dafür kein Beweis existiert. Auch E. V. Leon überprüfte in ihrer universitären Abschlussarbeit mit ikonographischen Analysen die Validität der Behauptung einer Begegnung mit Steiner. Diese sei der Anlass einer ‚Krise' in der Produktion Hilmas oder für Änderungen in Thematik und Ikonographie zwischen 1908 und 1912 gewesen: „Notebook HaK_556 pages 527–528 at the Hilma af Klint Foundation, for instance, mention Steiner's visit to Stockholm in association with a speech that he held. Af Klint

Erstens steht fest, dass, sobald die Frauen der Fem aus dem Pietismus in die okkulte Welt der Theosophie eingetreten waren, sich einfach die Frage stellten, *ob* ihre Lehre von der Rose und dem Kreuz irgendwie mit der Lehre des Christian Rosenkreutz zusammenhing. Daraus folgt jedoch noch nicht automatisch, dass auch ihre Kunst Elemente der traditionellen Rosenkreuzer oder gar der rosenkreuzerischen Lehre beinhalten würde.

Zweitens ist zu bemerken, dass die Notizbücher mit den Archivnummern HaK 555[102] und 556, in denen die Geschichte des ‚Besuchs' erwähnt wird, fälschlicherweise immer ausschließlich Hilma af Klint zugeschrieben werden. Diese Hefte sind jedoch nicht alleine von ihr, sondern vielmehr ebenso von Anna Cassel geschrieben worden. Diese war von Anfang an eine Art ‚Zwillingsseele' von Hilma af Klint. Sie gingen gemeinsam neue Projekte an, insbesondere ab etwa 1900, als sie, getrennt von den Aktivitäten der Fem, die Notizbücher 555 und 556 anlegten.[103] Hier heißt es, dass Hilma hauptsächlich malen solle, Anna hingegen schreiben.[104] Als Schreibende wäre Anna Cassel vor allem der konzipierende Geist – das wird sich noch zeigen – und Hilma af Klint eher die ausführende Kraft. Af Klint war allerdings auch nicht die einzige Ausführende des ‚künstlerischen Programms'. Zwischen 1906 und 1908 wurde ein beträchtlicher Teil der Skizzen und Malereien von Cornelia Cederberg produziert – sie hatte auch die meisten Seance-Skizzen der Fem gemacht – da Hilma der Aufgabe nicht gewachsen gewesen sei.[105] Dass Anna auch malte, dokumentieren die Notizbüchern: „A [nna] soll malen, H[ilma] skizzieren".[106]

[sic; die Fem] detailed some questions that she wanted to ask Steiner as well. Steiner is also mentioned on pages 529, 542, and 560. However, it is uncertain based on these archival materials whether or not Steiner ever visited af Klint's studio. Nothing is mentioned hereof in notebook HaK 556 and it is uncertain if it was ever mentioned in any other notebooks". Leon, Emily Virginia: Analyzing the Crisis of Hilma af Klint: The Digital and Analog Analysis of Spirituality, Abstraction, and Art, Masterarbeit Duke University 2018, 31. Ihre Bildanalyse der Werke zwischen 1908 und bis mindestens 1912 zeigen keinen einzigen Bezug auf Steiner, iv-v.

102 Dokumente aus dem Archiv von Hilma af Klint in der Stiftelse Hilma af Klints Verk sind mit HaK nachgewiesen.

103 Die Bücher sind aufgelistet bei Martin: Hilma af Klint, 26. Hier werden keine Begriffe wie Eros und Dual-Seele, die sich auch im radikalen Pietismus finden, ausgearbeitet. Eine Analyse findet sich bei Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, passim.

104 Voss: Die Menschheit, 233.

105 Voss: Die Menschheit, 243–244.

106 Zit. nach Voss: Die Menschheit, 538, Anm. 1 Kapitel „Medium". Dazu kommt, dass von den Büchern mehrere Kopien zirkulierten, die von Mitgliedern der Fem abgeschrieben wurden, wie aus einem Brief von Anna an Hilma aus dem Jahre 1936 (im Besitz des HaK-Archivs) hervorgeht. Auch die Freundin, Malerin und Theosophin Tyra af Kleen besaß einen Teil dieser Bücher. Es ist also nicht einmal klar, ob die Exemplare im HaK-Archiv die Originale sind. Hinsichtlich der No-

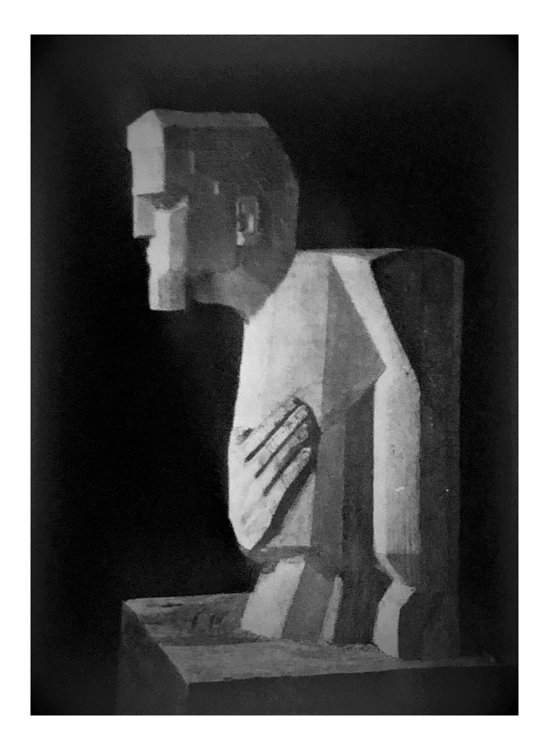


Abb. 3: Frank Heyman, *Die Stimme des Gewissens*, 1904, Granitskulptur. Abb. aus Voss 2020, S. 258.

Im Jahre 1909 begannen Anna Cassel und Hilma af Klint einen Tempel zu entwerfen. Seit September 1911 erhielten die Pläne einen neuen Schub, als sie dem neu nach Stockholm gezogenen Bildhauer und Theosophen Frank Heyman (1880 – 1945) begegneten, den die Frauen bald als ‚den neuen Propheten' betrachteten.[107] Zwischen 1902 und 1908 hatte er große Meditationsskulpturen für seinen ‚Tempel' mit den Titeln *Die Stimme des Gewissens* (siehe Abb. *); *Frieden*; *Licht*; *Ende*; *Materie* und *Die Wurzel des Baumes des Lebens (das Kind)* geschaffen.[108] Als Rudolf Steiner 1908 in Schweden Vorträge hielt, besuchte er Heyman

tizbücher – und die Konsequenzen für die Identifikation der Kunst und der Autorinnen – bestehen viele weitere Deutungsprobleme; vgl. Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, 40, Anm. 129.

107 Voss: Die Menschheit, 280–281.

108 Originaltitel: *Samvetetsröst*; *Frid*; *Ljuset*; *Anden*; *Materien*; *Livsträdets rot (barnet)*. Voss nennt diese Bilder ‚assyrisch', aber sie haben mit Assyrien nichts zu tun.

in Göteborg und schwärmte von ihm.[109] Heyman hatte 1906 ein Manifest über die Kunst geschrieben, *Den ursprungliga bilden* (Die ursprünglichen Bilder), in dem er seine religiösen Überzeugungen offenbarte. Seine Inspirationsquellen und der Stil seiner in Granit gehauenen, blockartigen Skulpturen wurden von ‚primitiver' Kunst inspiriert: eine Mischung aus alter schwedischer Wikinger-Kunst, christlichem Mittelalter und der klassischen Monumentalität seines deutschen Lehrers Adolf von Hildebrandt. Heyman war in seinen Interessen den Fem sehr ähnlich: Seine Beschäftigung mit der vergleichenden Untersuchung von Religionen in der damaligen Theosophie führte gerade nicht dazu, dass er ein gläubiger Okkultist wurde, sondern dass er die Vielfalt und spirituellen Optionen der christlichen Kultur kennenlernte. Sowohl Heyman als auch af Klint und Cassel versuchten die ikonographische Tradition des Christentums zu erweitern, zu ‚modernisieren' – *il faut être de son temps*, wie gesagt.

Der beabsichtigte Tempel scheiterte bald darauf, da Heyman sich distanzierte und 1912 zunächst nach Amerika und schließlich 1914 nach Adyar (Indien), zum Hauptsitz der Theosophischen Gesellschaft, ging. Dennoch konzipierten die beiden Frauen gemeinsam etliche neue Serien mit neuen Themen, welche sie ab 1913 ausarbeiteten.[110] Sie hatten die Absicht, auf der Insel Munsö, wo 1912 af Klint zusammen mit anderen Frauen das Haus Furuheim gekauft hatte, neben diesem Haus einen gemeinsamen Atelier-Tempel zu errichten.[111] Dieser Plan führte zu einer neuen produktiven Schaffensphase.

Aus den neuen Serien analysiere ich hier zwei Werke *pars pro toto,* um zu untersuchen, inwieweit die Rosenkreuzer beziehungsweise die ‚theosophisch-rosenkreuzerische Methode' Rudolf Steiners erkennbar Einfluss auf die Ikonografie dieser Serien gehabt haben.

---

109 Seit 1908 gab es auch Überlegungen zu einem Tempelbau in Steiners Umfeld. Steiner soll 1909 seine Idee für einen Tempel beim Internationalen Theosophischen Kongress in Budapest propagiert haben. Zander: Anthroposophie in Deutschland, 1076–1078.

110 *Gruppe VIII – Serie US*, 30. September – 12. Dezember 1913 (7 Gemälde); *Gruppe W – oder Baum des Wissens*, Juni 1913 – Juli 1915 (7 Aquarelle); *Eine männliche Serie – Ohne gemeinsamen Titel*, 1915, Gemälde, unklare Anzahl; *Gruppe IX* – Die Serien SUW und UW, auch *Svanen* (Schwan) und *Duvan* (Taube) genannt: *SUW, Svanen*: Oktober 1914 – März 1915 (24 Gemälde in Öl und Tempera); *UW, Duva*: 25. Februar – Ende Mai 1915 (6 Gemälde in Öl und Tempera); und *Gruppe X* – Eine Zusammenfassung früherer Serien oder Altarbilder, Oktober – Dezember 1915 (3 Gemälde in Öl und Tempera).

111 Voss: Die Menschheit, 288–290. Die Kaufakten von Haus Furuheim zeigen, dass um 1917 die engen Kontakte – und auch der Ideenaustausch und eine kreative Zusammenarbeit bei Gemälden – mit den anderen Frauen, teilweise auch denen der Fem, noch immer nicht unterbrochen waren.

3 Beispiel I: Der Schwan

Zwischen Oktober 1914 und März 1915 entstand die *Serie SUW: Svanen* (Der Schwan).[112] Die Abkürzung SUW bedeutet, wie bereits gesagt: Schlange (S), spirituelles Leben (U) und materielles Leben (W). Die Kodierung der Serie weicht also nicht von den Serien mit der Rose und dem Kreuz ab, die zwischen 1906 und 1908 entstanden. *Der Schwan* steht demnach in einer thematischen Kontinuität mit den früheren Serien.

Die Schlange stellt ein Bildelement dar, das sehr häufig in den Sitzungen der Fem erschien und in der ersten Serie *Urkaos* ‚systematisch' ausgearbeitet wurde. Das Bild *Urkaos Nr. 10* liest sich wie ein Periodensystem, in dem sich die Vokale und dynamische Formen (links) in verschiedene Arten von Linien (rechts) auflösen.[113] Diese Linien sind in fast allen nicht-geometrischen Werken wiederzufinden. Nur in der Nummer 5 der Serie des *Schwans* werden die Linien als ein Wirbel dargestellt.

Fast alle Bildelemente dieses Werkes verweisen auf theosophische und christliche Begriffe. Genauer: Dieses Bild ist in vielerlei Hinsicht eine neu- und andersartige Verarbeitung des früheren Themas *Urchaos*. Links unten befindet sich ein schwarzer Schwan, welcher unterirdisch von der Ur-Materie zusammengedrängt und eingeschlossen wird. Mit seinem Schnabel berührt er den Urgrund der Erde und bringt damit das Urchaos zum Leben. Der Schwan verursacht dadurch eine vulkanische Explosion, deren Wolken bis in die Luft aufsteigen. Zugleich steigt ein Wirbel hoch, Symbol der kosmischen Energie (die Buchstabe ‚S' im Titel der Schwanen-Serie), der das Bild in Richtung des rechten oberen Quadrates durchquert. Dieser trifft mit einem Wirbel zusammen, der in einem viel ruhigeren Urgrund entsteht und von dort vertikal hochsteigt, bis er in einem Lichtkreis aufgenommen wird. Mit vier weiteren Wirbeln, davon einer aus dem Urgrund links unten, bilden die Wirbel einen Menschen in Form eines Kreuzes mit gespreizten Armen und Beinen, wie der *Uomo Vitruviano* (die ‚Vitruvianische Figur'), als klassisches Symbol der perfekten men-

---

112 Diese Serie ist Teil der größeren Serie *Grupp IX – Serierna SUW och UW, äv en kallade Svanen och Duvan* (Titel auf Schwedisch; siehe auch Anm. 22). Der zweite Teil betraf die Ausarbeitung des Konzeptes der Taube: *Serie UW, Duvan*: 25. Februar – Mai 1915. Aus Gründen des beschränkten Platzes wird diese Serie nicht besprochen, aber es dürfte feststehen, dass die Taube als ein christliches Thema gedeutet werden sollte, insbesondere in Bezug auf die Fem.

113 In diesem Bild werden die vier Vokale AEIU gelistet, dann die Konsonanten J und W, und dann der Vokal O (mit einem Strich). Möglicherweise ist dies ein Hinweis auf die Vorstellung Agrippas von Nettesheim, der in seinem Werk *De Occulta Philosophia libri tres* (1533) die fünf Vokale AEIOU zusammen mit J und V als Symbole der sieben zu seiner Zeit bekannten Planeten betrachtete (vgl. Cornelius, Heinrich (Agrippa von Nettesheim): Three Books of Occult Philosophy or Magic. Book One – Natural Magic, Chicago: Hahn & Whitehead 1898, I, 219).



Abb. 4: Hilma af Klint, *WU/Rosen, Grupp I, Urkaos No. 10*, 1906–1907, Öl auf Leinwand, 52 x 37 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.

schlichen Harmonie. Die gespreizten Arme und Beine allerdings werden als Wirbel dargestellt, die das Prinzip der kosmischen Evolution symbolisieren. Das Haupt lässt sich als Gestalt der Erscheinung Gottes als Lichtkreis deuten. Hoch im Himmel, vor der Figur, fliegt ein Schwan vorbei. Auf dieser Weise wird Gott geistig und visuell mit der schwedischen Natur, der physischen Welt, die Gott erschaffen habe, verknüpft.

Das Ensemble lässt sich kurz gefasst folgendermaßen deuten: Die rechte Seite des Bildes stellt das Gebiet des christlichen Glaubens dar, die göttliche Harmonie, die linke das okkulte Gebiet des Urchaos.

Die Schwanen-Serie besteht aus insgesamt 24 Werken. Die Bilder 1 bis 8 und 10 sind figurative Darstellungen, alle anderen zeigen geometrische Motive. Aus maltechnischen Gründen sind die figurativen Werke sehr abweichend gestaltet: Sie sind expressiv und frei gemalt, im Gegensatz zu den geometrischen, die sehr flach und präzise ausgearbeitet sind. Dies wirft Fragen auf, die im Notizbuchantrag vom 2. September 1912 beantwortet werden. Folgende Stellen scheinen besonders wichtig:



Abb. 5: Anna Cassel (zugeschrieben), *Grupp IX, Serierna SUW: Svanen* (*Der Schwan*), No. 5, Oktober 1914 – März 1915, Öl auf Leinwand, 150 x 150 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.

> H[ilma]. lässt A[nna]. zu Wort und lässt sie, während der Zeit, die auf ihre eigentümliche Weise kommt, ihre Fähigkeit zu erforschen, in ihr Inneres einzudringen und daraus zu gewinnen, was wir von ihren eigenen spirituellen Erfahrungen haben. [...] Am Anfang, indem du deinen Vikar nach den Wahrheiten fragst, die dir geholfen haben, dein inneres Bewusstsein zu finden. Sie können damit beginnen, denen [Wahrheiten] vorzulesen, die sich mit der Dunkelheit und dem Licht befassen [...]. Es wird natürlich eine Aufgabe sein, die hauptsächlich den beiden übertragen wird, die zusammengearbeitet haben, aber jeder von Ihnen hat auch eine. Dies ist eine besondere Aufgabe, und wir stellen an die erste Stelle, dass das Bild in ähnlicher Weise in 4 Abteilungen unterteilt ist. Licht und Dunkelheit sind zwei Blätter der Blume. Nachdem Sie [Anna] einige der Gedanken durchgearbeitet haben, die wir [die spirituellen Meister] Ihnen bei der Suche geholfen haben, werden Sie dieselben Bilder in Ihrem (H[ilmas]) Wesen und Ihrem (A[nnas]) weiterentwickeln und dadurch eine weitere Erklärung derselben Weltgesetze erhalten, und zwar zu gegebener Zeit. Sie können in sich so ausgereift sein, dass große Arbeit geleistet werden kann. Nummer 1 ist die Dunkelheit, Nr. 3 ist das Licht. In der Serie, die wir produzieren möchten, müssen so große, weitläufige Felder verarbeitet werden, dass die Vorbereitung sehr lange gedauert hat. Jetzt bist du am Tor, aber das Tor kann nicht geöffnet werden, bis du dich in dein Wesen eingeschlichen hast und mit all deiner Länge die Bemühungen, dich zu heben, verloren gehen. Der Tag ist ein Vorläufer, an dem und aus der Tiefe eine Frage auftaucht: Was war die Bedeutung Ihrer

> Rede? Der Gurtschuh, den wir dem zerrissenen Kind anziehen, verwandelt sich von diesem Tag an in zwei weiße Flügel, die das Kind über sich selbst heben.[114]

Dieses Zitat ist in mehrerlei Hinsichten erhellend. Die wichtigste Einsicht: Es bezieht sich unmittelbar auf die Serie des Schwans, bis hin zur Einteilung in vier Segmente. Zum ersten Mal erhält man mit dieser Quelle eine belastbare und verlässliche Einsicht in die Arbeitsmethode und Zusammenarbeit von Anna Cassel und Hilma af Klint. Anna Cassel ist die Führende im gesamten kreativen Prozess – was sie schon von Anfang an war.[115] Hilma hingegen ist der rezeptive, manchmal passive Teil. Sie überlässt es Anna, ‚dem Medium' die bildnerischen Ingredienzen für die Gemälde liefern und bestimmen. Die Grundmotive, die ‚Wahrheiten', sollte Anna Cassel zunächst vom Pfarrer vernehmen. Die Serie wird somit in der christlichen Tradition verankert, auch dann noch, wenn theosophische Konzepte die Bildsprache und die Bedeutung erweitern. Ebenfalls zeigt sich in dem Zitat, dass die Serie vor allem gemeinsam von Hilma af Klint und Anna Cassel ausgearbeitet werden sollte, wenn nötig unter der üblichen Beihilfe der anderen Frauen – und der Text macht klar, dass sie das üblicherweise taten. Damit wird explizit gesagt, dass sich aufgrund der von Anna Cassel gelieferten Konzepte „dieselben Bilder in Ihrem (H[ilmas]) Wesen und Ihrem (A[nnas])" weiterentwickeln werden und dadurch eine weitere Erklärung derselben Weltgesetze erhalten.[116] Mit anderen Worten: Jede malte ihre eigenen Bilder, die zusammen dann diese Serie bildeten.

Dieser Befund erklärt, warum die Schwanen-Serie *zwei* Malstile enthält: einen expressionistisch-figurativen und einen geometrisch-abstrakten. Aufgrund maltechnischer und stilistischer Vergleiche mit anderen Gemälden – beispielsweise den älteren figurativen von Anna Cassel – können ihr die Bilder 1 bis 7, 10 und 24 zugewiesen werden. Diese Zuschreibung lässt sich zudem ikonographisch und biographisch belegen.

Anna, die Hauptquelle der Inspiration, hatte den Auftrag, „in sich gehend" die Grundmotive zu liefern. Schon 1900 in den Notizen der Fem war ihr Folgendes aufgetragen worden:

---

114 Die Seite des Notizbuches ist abgebildet in Hilma af Klint – A Pioneer of Abstraction, hg. v. I. Müller-Westermann / J. Widoff, Stockholm: Hatje Cantz 2013, 69.

115 Der Neffe Anna Cassels hat die Folgen seiner Begegnung mit ihr um etwa 1940 wie folgt beschrieben: „Anna Cassel gab mir eine andere Richtung. Nicht durch irgendeine moralische oder philosophische Diskussion, sondern durch ihre moralisch-künstlerische Persönlichkeit. Ihre starke Persönlichkeit hatte einen starken Einfluss auf mich und Kunst war der moderierende Kontext." Öhman, Karl: En berättelse om mitt liv upp technad för barn och barnbarn av Karl E. Öhman. s.l. s.t. [1940, unveröffentlicht; Typoskript im Besitz der Familie Cassel].

116 Siehe Anm. 25.

> Du sollst die Urkunden lesen – nicht geschrieben von Menschenhand, aber gemeißelt in das feinste Material von Menschenleben. Denn dieses mögest Du wissen: Für denjenigen, der Augen hat zu sehen, gibt es eine lebendige Schrift in allem, ein Tagebuch über die wechselnden Schicksale von Welten, über die vielen Leben des Individuums, und einen Bruchteil dieser Schrift solltest Du schauen.[117]

Die „lebendige Schrift" wird „die Akâsha Kronik" genannt, aber auch „das Rosenmärchen".[118]

Der Schwan lässt sich auch in einer biografische Dimension im persönlichen Erfahrungsraum Annas Cassels nachweisen. Sie war im Herrenhaus des Svanå Bruk (Schwanenbach-Mühle) nähe Västerås (Västmanlan) aufgewachsen, wo sich eine der ältesten, aus dem 14. Jahrhundert stammenden Eisenminen mit einer Holzmühle befindet, die seit 1717 ihre Produkte mit einem Schwan stempelten. Anna wohnte bis zum Tode des Vaters 1880 auf dem Gut und ging im nächstgelegenen Dorf, Haraker, in die Kirche, einem Bau des frühen 14. Jahrhunderts. Hier hängt noch immer eine besondere mittelalterliche Skulptur, die die Zerstörungen der Reformation überlebt hat: Maria, deren mittelalterliches Symbol die Rose ist, umgeben von einem, aus flachen, dekorativen Rosen bestehenden, Rosenkranz. Der Kranz ist in traditioneller Weise für die Gesätze des Rosenkranzgebetes eingeteilt (5 x 10 Rosen), wobei die Hände und Füße Christi die Gesätze voneinander trennen. Diese bilden ein unsichtbares Kreuz – so, wie es auch in *Schwan No. 5* als die ‚Vitruvianische Figur' erscheint. Dieses Bild symbolisiert buchstäblich die Rose und das Kreuz, das zentrale Thema der gesamten Serien der Fem zwischen 1906 und 1908.

Im *Schwan No. 5* findet sich also kein Indiz dafür, dass die Ikonografie oder das Konzept irgendwie mit den Theorien von Rudolf Steiner oder den Rosenkreuzern zu tun hätten.[119] Viele Elemente weisen vielmehr in die Richtung eines christlichen Glaubenserlebens Anna Cassels, wurden aber dann mit neuen Vorstellungen aus der *Geheimlehre* Blavatskys umgestaltet, erweitert und ‚moderni-

117 Zitat in Voss: Die Menschheit, 233.

118 Voss, ebd., 233 verbindet das Rosenmärchen (siehe Text) fälschlich mit den Rosenkreuzern – und damit implizit mit Steiner, da sie keine Analyse der christlichen Hintergründe der Fem präsentiert.

119 Es ist allerdings möglich, dass die Fem auf traditionelle Rosenkreuzertheorien hindeuteten, weil in Blavatskys *Geheimlehre* öfters auf die Rosenkreuzer hingewiesen wird, etwa (in der englischen Originalfassung): „At this stage of the re-awakening of the Universe, the sacred symbolism represents it as a perfect Circle with the (root) point in the Centre. This sign was universal, therefore we find it in the Kabala also. The Western Kabala, however, now in the hands of Christian mystics, ignores it altogether, though it is plainly shown in the Zohar. These sectarians begin at the end, and show as the symbol of pregenetic Kosmos this sign, calling it ‚the Union of the Rose and Cross,' the great mystery of occult generation, from whence the name — Rosi-crucians (Rose Cross)!" Blavatsky: The Secret Doctrine, 19. Hier findet sich ein Kreis, dem ein Kreuz eingeschrieben ist (Sonnenkreuz); dieses Symbol taucht des Öfteren im Werk der Fem auf.



Abb. 6: Die Rosenmadonna der Kirche von Haraker, nähe Svanåbruk. Wiki Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harakers_kyrka_madonna.jpg.

siert'. In diesem Buch weist Blavatsky mehrmals auf die Bedeutung des Schwans hin und verbindet das Tier mit biblischen, zoroastrischen, gnostischen, sanskritischen und buddhistischen Deutungen des Tiers. Er sei das Symbol des Urchaos:

> Dies [Urchaos] war das chaotische oder vorgenetische Zeitalter, der Doppelschwan und der dunkle Schwan, die weiß werden, wenn das Licht erschaffen wird.[120]

Die Stanza III der *Geheimlehre* Blavatskys – die *Stanzen des Dzyan* sollen uralte tibetische Verse sein, aber de facto stammen sie von Blavatsky – behandelt den Schwan und dessen kosmische Bedeutung ausführlich. In ihrer typisch additiven Art, in der Blavatsky religiöse Kulturen aus unterschiedlichen Zeiten miteinander verknüpft, steht in dieser Stanze Folgendes: Das Urchaos ist „alles, was ist, war oder sein wird oder als solches vom menschlichen Verstand verstanden werden

120 Blavatsky: The Secret Doctrine, I, 357; II, 18. In der *Geheimlehre* gibt es eine Vielzahl von Belegen für den Schwan (siehe den Index), aber auch von anderen Vögeln (Gänse, Pelikan). Diese Vögel sind auch im Werk der Fem zu finden, werden aber hier nicht weiter besprochen.

kann." Blavatsky verband mit dem Komplex von Urchaos und Schwan (und oft Synonym mit Schwan) unter anderem folgende Begriffe: Unergründliche Dunkelheit, Wirbelwind, Kâlahansa, Kâla-ham-sa, KâliHamsa (Schwarzer Schwan). Hamsa sah sie gleichbedeutend mit A-ham-sa, drei Wörtern, die „Ich bin Er" bedeuten sollten. Für diejenigen, die die Sprache der Weisheit verstehen, enthalte dieser Satz das allgemeine Geheimnis, die Lehre von der Identität des Menschen mit dem göttlichen Wesen (*unio mystica*). Daher das Bild und die Allegorie von *Kâlahansa* (oder Hamsa) und der Name *Hamsawâhana*, „der die Hamsa als sein Fahrzeug benutzt", das dem *Brâhma* (als Neutrum) und später dem männlichen *Brâhma* gegeben worden sei. Das gleiche Wort könne auch gelesen werden als „Kâlahamsa" oder „Ich bin ich in der Ewigkeit der Zeit", entsprechend dem biblischen oder (für Blavatsky) zoroastrischen „Ich bin wer ich bin".[121]

Aus der Evolution des Urchaos werden die materiellen Welten geschaffen und nach vielen Evolutionen schließlich auch der Mensch. In der VI. Stanze wird die Erschaffung der Welt beschrieben, in der der Schwan-Mensch geboren wird, „zunächst männlich-weiblich [als rein kosmische Energien], dann Mann und Frau".[122]

Die Serie des Schwans beginnt mit der Opposition des weißen und schwarzen Schwans, der ‚Eröffnungsrede der Serie'. Die Position des Schwans war hierbei nicht zufällig: Anna wählte die genaue astronomische Konstellation des *Cygnus* (lat. Schwan). In dieser Konstellation befindet sich auch das Nördliche Kreuz der Milchstraße.[123] Dieses Element des Kreuzes unterstreicht ebenfalls die gezielte Wahl dieses Bildes: die implizite Anwesenheit eines Kreuzes in der astronomischen Konstellation führt zurück zur christlichen Basis der Fem und dem Wunsch, ihren Pietismus in der christlichen Geschichte neu einzubetten, zurück in der Zeit, im ‚Urgrund' und in die Vorgeschichte des schwedischen Protestantismus.

121 Ebd., I, 77–78. Meine Übersetzung.
122 Ebd., II, 131. Dieses Zitat handelt von der ‚Dual-Seele'. Diese manifestiert sich nicht in erster Linie auf der Sexualebene; das wäre die ‚Endstation' der Evolution.
123 Cygnus Abbildung: No. 14 aus Hall, Sidney / Rouse Bloxam, John: Urania's Mirror. A Set of Celestial Cards Accompanied by „A Familiar Treatise on Astronomy", London: Samuel Leigh 1824–1825. Abbildung [teilweise abgeschnitten, M. B.] des Nordkreuzes. S. https://www.iau.org/public/images/detail/cyg/ (25.7.2020).



Abb. 7: Anna Cassel (zugeschrieben), *Grupp IX, Serierna SUW: Svanen* (*Der Schwan*), No. 1, Oktober 1914 – März 1915, Öl auf Leinwand, 150 x 150 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.

4 Beispiel II: Parzifal

Nachdem etliche Serien, zu denen der *Svanen* gehört, von 1912 bis 1915 mit drei Altarbildern abgeschlossen waren,[124] entstanden seit 1916 neue Serien, die Hilma af Klint zugeschrieben werden: *Gruppe I, Parzifal, Atom* und *Serie II (die religiösen Bilder).* Das erste Werk der Serie *Parzifal* zeigt eine Spirale, die sich im Zentrum in einem weißen Punkt auflöst. Diese Darstellung ruft unmittelbar eine Vorstellung Blavatskys in Erinnerung: das Erwachen des Universums, dargestellt als Punkt in einem Kreis, als Symbol des ‚prä-genetischen' Kosmos, also des Urchaos. Dieses Motiv wird auch „die Vereinigung von Rose und Kreuz genannt und daher der Name „Rosenkreuzer".[125]

124 Vollständiger Titel (auf Deutsch): *Gruppe X = Eine Zusammenfassung früherer Serien oder Altarbilder*. Oktober – Dezember 1915.
125 Blavatsky: The Secret Doctrine, I, 357; II, 18.



Abb. 8: Cygnus, No. 14 aus der Kartenserie *Urania's Mirror; or, a view of the Heavens*, London 1824. Wiki commons. https://en.wikipedia.org/wiki/File:Sidney_Hall_-_Urania%27s_Mirror_-_Lacerta,_Cygnus,_Lyra,_Vulpecula_and_Anser.jpg.

Der Mythos des Parzifal war für Steiner ein wichtiges Thema. Obwohl er schon während der Jahre 1906 bis 1907 Vorträge über Parzifal gehalten hatte, gibt es, wie erläutert, keine Belege, dass Hilma af Klint schon zu dieser Zeit eine Anhängerin Steiners war. Sie hätte ihn zu dieser Zeit auch als Theosophen betrachtet, und beifolgend in der Tradition der modernen Theosophie. Dass Hilma af Klint jedoch durchaus und zunehmend an Rudolf Steiner interessiert war, zeigt die Bibliothek, die sich bei ihrem Tode im Haus Furuheim auf Munsö befand.[126]

In der Tabelle ist ein beträchtlicher Zuwuchs an anthroposophischer, zwischen 1906 und 1910 publizierter Literatur erkennbar; davon sind die meisten Veröffentlichungen zwischen 1909 und 1910 zu datieren. Die Literatur Steiners ist ab dieser Zeit gegenüber der theosophischen überrepräsentiert. Allerdings ist die Mehrzahl dieser Bücher, auch in den nachfolgenden Zeitabschnitten, auf Deutsch – aber Hilma af Klint beherrschte diese Sprache nicht, hingegen Thomasine Andersson, seit 1918 die Lebensgefährtin von Hilma af Klint. Es ist daher durchaus möglich, dass die Mehrzahl der Bücher erst ab 1918 – oder noch später, nach den Reisen der

126 Die Bibliothek der Hilma af Klint wird gelistet in Voss: Die Menschheit, 481–492.

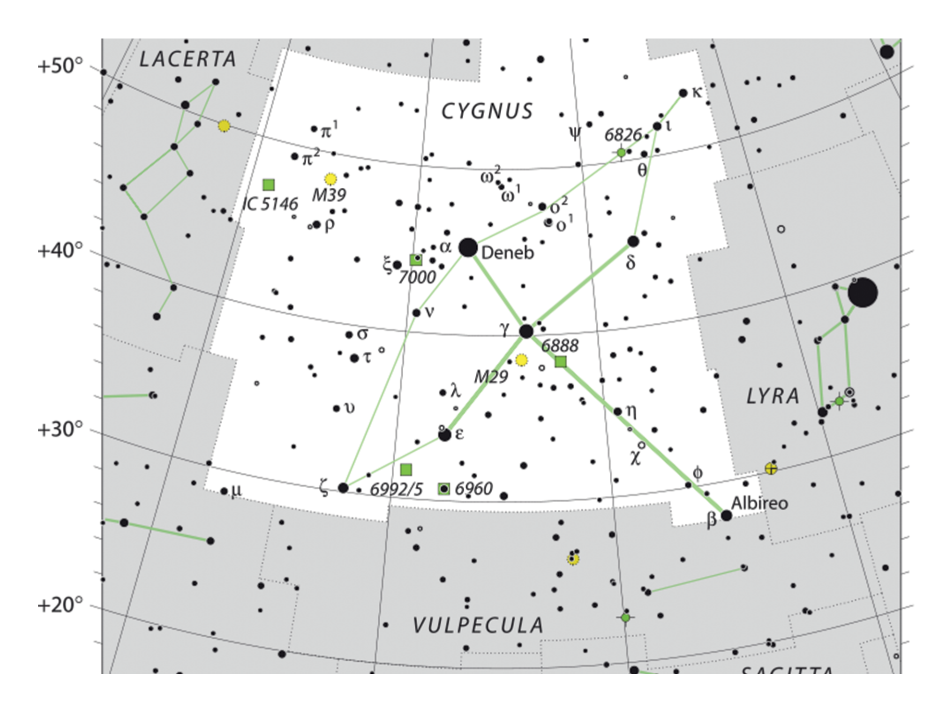


Abb. 9: Abbildung [teilweise abgeschnitten, MB] des Nordkreuzes innerhalb Cygnus, von *IAU and Sky &Telescopemagazine* (Roger Sinnott & Rick Fienberg) – [1], CC BY 4.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=15406373.

Tab. 1: Marty Bax, Tabelle der Bibliothek von Hilma af Klint.

Bibliothek Hilma af Klint	Varia[1]	Theosophie	Steiner/Anthrop. Gesellschaft	Davon auf Deutsch	Über Steiner/AG
o.J.	4		10	9	
-1900	14	7			
1901–1905	3	1	1		1
1906–1910	8	2	15	12	
1911–1915	2	3	11	5	1
1916–1920	17		22	11	1
1921–1925	9	1	23	23	4
1926–1930	5		21	20	2
1931–1935	6		16	16	3
1936–1940	1		2	2	
1941–1944			4	3	1

[1]Nicht-theosophische oder -anthroposophische Literatur, z. B. Bibel, Romane, Geschichte, medizinische Literatur, Botanik, Kunst.

beiden Frauen nach Dornach in den zwanziger Jahren – dem Bücherbestand hinzugefügt wurden.[127]

Der Ursprung des Parzifal-Mythos ist der mittelalterliche Versroman Wolframs von Eschenbach (um 1200). Er griff damit auf die Erzählung des Schwanenritters zurück, ein Mythos, der sich in französischen, deutschen und englischen Mittelalterromanen findet und erstmals um 1180 von dem Bischof Wilhelm von Tyrus (Syrien) erzählt wurde. Die Geschichte bezieht sich auf die Herzöge von Brabant und Kleve, deren Symbol ein Schwan ist. Helias, Ritter des Schwans, reist in einem Boot zu Clarissa von Bouillon, der Vorfahrin des Kreuzritters und ersten Königs von Jerusalem, Gottfried von Bouillon, um ihr Ehemann zu werden und verbindet so die Geschichte Parzifals mit den mittelalterlichen Kreuzzügen. Helias reist jedoch ab, als seine Frau ein Tabu bricht und seinen Namen erfragt. Dieses Ereignis ist ein Merkmal aller Gralsgeschichten, so auch des *Parsifal*, der von Steiner sehr bewunderten Oper Richard Wagners.

Thematisch ist die Serie *Parzifal* wegen des Mythos vom Schwanenritter und seiner christlichen Deutungsgeschichte eng mit der Serie des Schwans verbunden, und folglich muss diese Serie nicht von den Ideen Steiners beeinflusst sein. Es ist jedoch die Frage, ob Hilma af Klint irgendwie den Inhalt der Leipziger Vorträge Steiners aus den Jahren 1913 bis 1914 kannte, die über Parzifal und den „Christus-Impuls" handeln.[128]

Parzifal besteht aus einer Serie von abstrakten Gemälden, in denen sich nicht unmittelbar ikonographische Hinweise auf die mythische Erzählung finden. Vielmehr handelt es sich um eine Serie aus monochromen Quadraten in verschiedenen Farben. Damit erinnern sie unmittelbar an das schwarze Quadrat von Kasimir Malewitsch, das kurz zuvor, von Ende Dezember 1915 bis Januar 1916, in der Galerie Dobychina in St. Petersburg ausgestellt wurde.

---

127 Die Zusammenstellung der Bibliothek ist eine Momentaufnahme. So ist nicht bekannt, welche Bücher im Laufe der Zeit entnommen wurden. Ein weiterer verkomplizierender Faktor in der Interpretation ist, dass in Furuheim periodisch auch andere Frauen lebten, wie Anna Cassel und Sigrid Henström, Mitinhaberinnen des Hauses und des Studios. Anna Cassel wurde am 28. Januar 1921, Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft; Sigrid Henström wurde vermutlich schon 1913/1914 Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft und 1923 Vorsitzende des Stockholmer Zweiges. Korrespondenz Nana Badenberg, Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, 5. August 2020.

128 Steiner, Rudolf: Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral. Ein Zyklus von sechs Vorträgen gehalten in Leipzig vom 28. Dezember 1913 bis 2. Januar 1914, (GA 149), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987. Steiner hat nur bis Juni 1913 in Stockholm Vorträge gehalten. In der Bibliothek von Furuheim befindet sich erst eine Publikation mit dem Titel *Christus-Impuls* aus dem Jahre 1921, möglicherweise der Vortrag ‚Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewusstseins. Zu den Bildern des Goethanum-Baues gehalten in Bern am 29. Juni 1921.

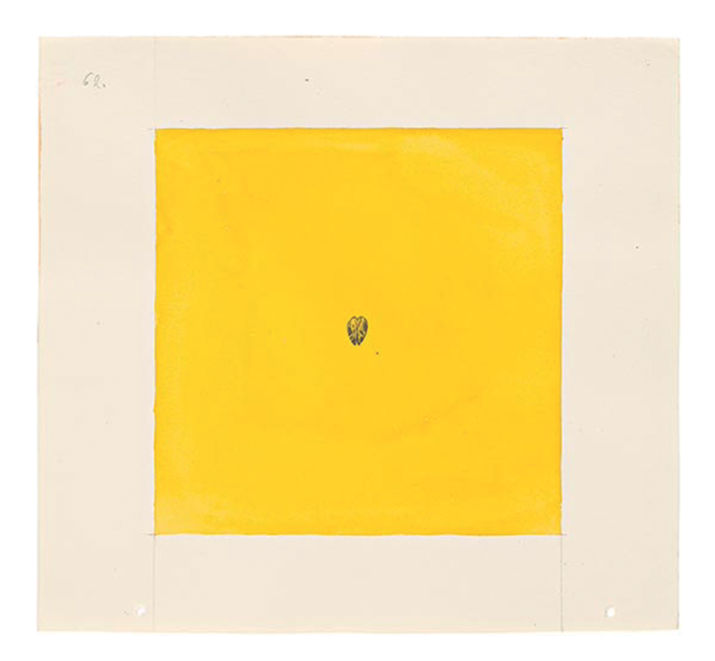


Abb. 10: Hilma af Klint, Ein Bild der Serie *Grupp X (Parsifal)*, 1916, Aquarell und Bleistift auf Papier, 26,8 x 25 cm. Stiftelsen Hilma af Klints Verk.

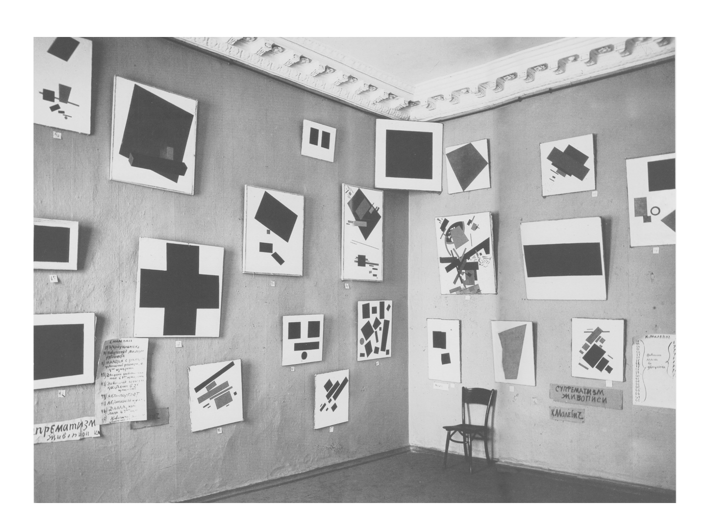


Abb. 11: Die letzte Ausstellung der Futuristen 0.10, Galerie Dobychina, St Petersburg, 1915. Wiki commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0.10_Exhibition.jpg.

Die Platzierung in der oberen Ecke der Galerie erfolgte mit Bedacht: Dies war der Ort, wo traditionellerweise in einem russischen Haus die Ikone eines Heiligen hing. Viele Kompositionen von Malewitsch verweisen auf diese Tradition in der russisch-orthodoxen Kultur. Darüber hinaus gibt es weitere religiöse Bezüge in seinem Werk, die hier von Belang sind, etwa dekorative Motive klerikaler Gewänder. Dahinter steht die Absicht, eine ‚traditionelle Spiritualität in modernen Gewändern' in seinen Bildern zum Ausdruck zu bringen.[129] Es ist unwahrscheinlich, dass Hilma af Klint (und Anna Cassel) keine Kenntnis des Werks von Malewitsch besaßen. Die theosophischen Kreise in St. Petersburg waren sehr nah mit der dortigen künstlerischen Avantgarde verbunden und standen in einem engen Kontakt mit denjenigen in Schweden.[130]

Aber gehen die ikonographischen Unterschiede zwischen den *Schwanen-* und den *Parzifal*-Bildern auf Steiner und seinen Einfluss zurück? Der Titel könnte darauf hinweisen. Allerdings deutet Steiner in seinen Vorträgen den Mythos ganz anders als üblich, denn er interpretiert Parzifal theosophisch:

> Ein Jüngling im fernen Indien, Ananda mit Namen, aus der Brahmanenkaste, wird von einem Chandalamädchen, aus der untersten Kaste, mit Namen Prakriti, geliebt. Ananda wird ein Schüler des Buddha. Er erwidert die Liebe der Prakriti nicht. Sie ist dadurch in die äußerste Betrübnis versetzt. Ananda zieht sich von der Welt zurück und widmet sich dem religiösen Leben. Dem Chandalamädchen wird dann durch einen Brahmanen eine Aufklärung gegeben, warum sie dieses Schicksal hat. Sie hat in einem früheren Leben als Brahmanin die Liebe desselben Jünglings, der damals in der Chandalakaste war, verschmäht. Unter dem Eindruck dieser Lehre wendet sie sich dem Buddha zu, und nun wurden sie beide Schüler dieses neuen Lehrers. Diesen Stoff hat Wagner 1856 ausarbeiten wollen. Was ihm damals nicht gelungen ist, das stand in anderer Weise ein Jahr danach vor seiner Seele. 1857 stand die große Idee des Parzifal vor der Seele Wagners. Es ist merkwürdig, wie in einem

---

129 Gasper-Hulvat, Marie: The Iconology of Malevich's Suprematist Crosses, in: The Iconology of Abstraction. Non-Figurative Images and the Modern World, hg. v. K. Purgar, London: Routledge 2020, 48–63; Kurbanovsky, Alexei: Malevich's Mystic Signs: From Iconoclasm to New Theology, in: Sacred Stories. Religion and Spirituality in Modern Russia, hg. v. M. Steinberg / H. J. Coleman, Bloomington (IN): Indiana University Press 2007, 331–358, 352.

130 Vgl. Bax: Anna Cassel & Hilma af Klint, 11–12. Die Galerie Dobychina organisierte Ausstellungen der Ausstellervereinigung Miriskusstva (Welt der Kunst) in St. Petersburg, die die gesamte russische Avantgarde repräsentierte und deren Direktor von 1910 bis 1913 der theosophische Maler Nicholas Roerich war. Ausstellungen wurden u. a. 1913 in der Schwedischen Kirche in St. Petersburg organisiert. Online: http://www.encspb.ru/object/2855693787?lc=en (abgerufen 20.07.2020). S. auch Гусарова А. П. „Мир искусства". Л., 1972; Петров В. Н. „Мир искусства". М., 1975; Лапшина Н. П. „Мир искусства": Очерки истории и творч. практики. М., 1977; Бенуа А. Н. Возникновение „Мира искусства". Репр. изд. М., 1998; „Мир искусства": К столетию выст. рус. и финл. художников 1898 г. СПб., 1998; Стернин Г. Ю. „Мир искусства" в машине времени // Пинакотека. 1998. № 6/7. С. 4–7.

> Augenblick das ganze Mysterium des Parzifal in Richard Wagners Seele hineingezogen ist. Es war am Karfreitag des Jahres 1857 in der Villa Wagner am Zürcher See, da sah er hinaus in die aufsprießende und blühende Natur. In diesem Augenblick ist ihm klar geworden der Zusammenhang zwischen der aufsprießenden Natur und dem Tode Christi am Kreuze. Dieser Zusammenhang ist das Geheimnis des heiligen Gral![131]

Steiner verband synkretistisch Wagner, die mittelalterliche Gralsgeschichte, indische religiöse Mythen und die Natur in seiner Deutung des Parzifal. Dieser Synkretismus Steiners könnte erklären, warum af Klint gerade an den Ideen Steiners interessiert war. Steiner integrierte in seine Konzeption nicht nur reine abstrakte Kosmologie, sondern auch die konkrete Natur, und erklärte die verborgenen Fundamente der physischen Welt. Steiner also fokussierte eher auf den zweiten Teil der Geheimlehre Blavatskys, „Anthropogenesis".

Zu dieser physischen Welt gehört die Natur. In dem oben zitierten Vortrag führte Steiner aus, warum die Natur für Wagner so wichtig war, und er erklärte dabei die kosmische Bedeutung der Pflanzen und Blumen:

> Um uns herum haben wir in Stufen ausgebreitet in der Natur die verschiedenen Naturreiche, Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen. [...] [Wagner hat empfunden] nämlich wie die im Frühling sprießende Natur mit dem Geheimnis des Kreuzes zusammenhängt. Es handelt sich darum, dass der Mensch sich zunächst klarmacht, dass alle Kraft der Hervorbringung, die außerhalb des Tier & Menschenreiches liegt, auch im Pflanzenreich zu sehen ist. [...] Da draußen seht ihr in den sich öffnenden Blütenkelchen eine Kraft, die sich konzentriert in den Samenkörnern. Unzählige Samenkörner werden aus der Blüte hervorkommen, die, in die Erde gelegt, Neues hervorbringen [...] Die unendliche Unschuld und Keuschheit, die in den Blütenkelchen der Pflanzen schlummert, die musste durch die Seele des Schülers ziehen.[132]

Die Ansätze dieser Inspirationsquelle sind in der Serie *Parzifal* wieder zu erkennen: manche Bilder zeigen ein winziges Motiv, einen ‚Samen', in der Mitte des Bildes – die Entkeimung der physischen Welt aus dem ungestalteten ‚Urgrund'.

Die Natur Schwedens zeichnete sich immer schon als roter Faden im Werk von Hilma af Klint ab. Bereits an der Technischen Hochschule und der Akade-

---

131 Steiner, Rudolf: Das christliche Mysterium. Die Wahrheitssprache der Evangelien, Luzifer und Christus, Alte Esoterik und Rosenkreuzertum, Erkenntnisse und Lebensfrüchte der Geisteswissenschaft, Notizen von einunddreißig Vorträgen mit sechs Fragenbeantwortungen gehalten zwischen dem 9. Februar 1906 und 17. März 1907 in verschiedenen Städten, (GA 97), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998, 259–260. *Prakriti* ist ein Sanskritbegriff, der von Blavatsky als Synonym für „Urchaos" oder die *Prima materia* beansprucht wird. Ananda ist der Name, den Anna von den ‚Meistern' während der Sitzungen erhielt. Diese Liebesgeschichte symbolisiert also möglicherweise auch das lebenslange Verhältnis zwischen Anna Cassel und Hilma af Klint – die wohl kein sexuelles Verhältnis, sondern eine künstlerische Freundschaft verband.

132 Ebd.

mie wurde Botanik unterrichtet; aus dieser Zeit sind frühe Werke von ihr erhalten. Die Notizen der Sitzungen der Fem und auch deren große frühe Werke kennen die Flora als ein wiederkehrendes Motiv, vor allem in dekorativen Einreihung von Blumen. Die Zeit der großen gemeinsamen Werke der Fem, die im radikalen Pietismus, ergänzt von moderner Theosophie, wurzelten, mit ihrer farbigen Ausdruckskraft und ihrer Komplexität von organischen und abstrakten Formen, war 1916 definitiv vorbei. Im Werk von Hilma af Klint erscheint die Botanik nun in minutiösen, enzyklopädischen Beschreibungen von einheimischen Pflanzen, als deren Keime und – weiter zurückgehend in der Entstehung der Naturformen – als Atome. Alle Zeichnungen sind abstrakt, meist geometrisch und flach in Bleistift mit Aquarell gefertigt. In den Bildmotiven sind diese Werke jedoch auch wieder nicht neu: Sie sind vergleichbar mit, ja teilweise eine Fortsetzung oder Wiederholung von Elementen der abstrakten Werke der Schwanen-Serie und auch auf andere frühere Serien mit geometrischen Motiven zurückzuführen.

In der Bibliothek von Hilma af Klint ist die Inspirationsquelle der neuen Werke wohl direkt nachweisbar: Sie enthält den 1917 erschienenen Nachdruck des Bandes *Svensk Flora, II. Kryptogamer utom ormbunksväxte,* eine rein wissenschaftliche Abhandlung über einheimische Pflanzen.[133]

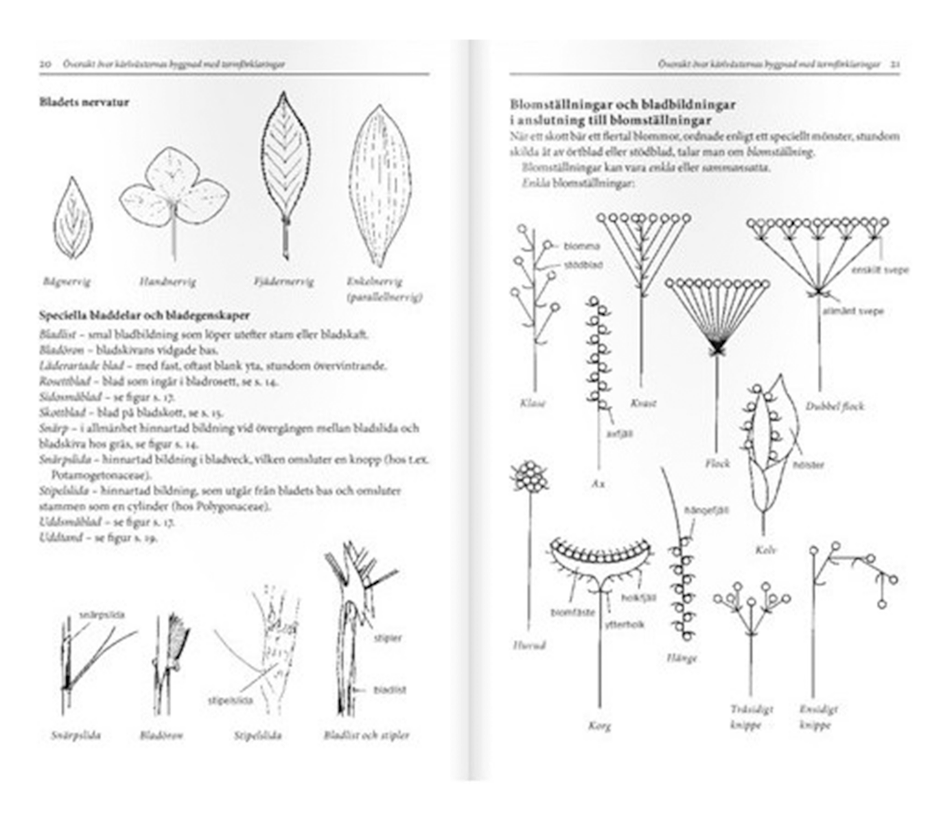
Der auf Deutsch geschriebene Band *Blumen, Moose und Flechten* (1919) zum Beispiel – wohl direkt von *Svensk Flora* inspiriert – katalogisiert diese Pflanzen und Blumen, wenn auch nicht in einer realistischen Darstellung.[134] Unter den Namen der Blumen folgen Darstellungen ihrer ‚energetischen Charakteristiken'. Sie werden verbunden mit ‚Gefühlscharakteristiken', in Analogie mit der von Stei-

---

133 Krok, Thorgny O. B. N. / Almquist, Sigfrid: Svensk Flora, II. Kryptogamer utom ormbunksväxter, Stockholm: Haeggströms [4]1917 ([1]1886). Daneben besaß sie einen Band über einheimische Flora Schwedens aus dem Jahre 1871 (vermutlich Studienmaterial an der Technischen Universität oder der Kunstakademie) und den allerdings erst 1925 erschienenen Band des Botanikers und Anthroposophen A. Usteri, vgl. Usteri, Alfred: Die Pflanzen-Sammlung, Zürich: Geering 1925. Usteri beschäftigte sich auch nicht mit einem ‚Astralleib' der Pflanzen, sondern vor allem mit kosmischen Einwirkungen auf die Natur.

Die Wahl dieses Buches scheint nicht zufällig gewesen zu sein. Kryptogamer sind zweigeschlechtliche Pflanzen, die sich also selbst vermehren können. Damit lässt sich dieses Buch auf ein Dauerthema im Werk von Hilma af Klint und Anna Cassel beziehen, auf die Dual-Seele – was wiederum auf den Pietismus der Fem zurückführt.

134 *Blumen, Moose und Flechten* (1919; HaK 588). Dieses und weitere ähnliche Bücher wurden allerdings von Thomasine Andersson angeschafft, nicht von Hilma af Klint. Die Handschrift ist ohne Zweifel die von Thomasine. So kann man sich die Frage stellen, ob nicht Thomasine Andersson die Autorin ist, auch der Zeichnungen. Machte sie diese möglicherweise im Auftrag von Hilma af Klint? Die ‚wissenschaftliche' Darstellung weist eher auf Thomasine Andersson hin, da sie wissenschaftlich ausgebildet war und Deutsch beherrschte.



20 *Översikt över kärlväxternas byggnad med termförklaringar*

Bladets nervatur

Bågnervig *Handnervig* *Fjädernervig* *Enkelnervig (parallellnervig)*

Speciella bladdelar och bladegenskaper

Bladlist – smal bladbildning som löper utefter stam eller bladskaft.
Bladöron – bladskivans vidgade bas.
Läderartade blad – med fast, oftast blank yta, stundom övervintrande.
Rosettblad – blad som ingår i bladrosett, se s. 14.
Sidosmåblad – se figur s. 17.
Skottblad – blad på bladskott, se s. 15.
Snärp – i allmänhet hinnartad bildning vid övergången mellan bladslida och bladskiva hos gräs, se figur s. 14.
Snärpslida – hinnartad bildning i bladveck, vilken omsluter en knopp (hos t.ex. Potamogetonaceae).
Stipelslida – hinnartad bildning, som utgår från bladets bas och omsluter stammen som en cylinder (hos Polygonaceae).
Uddsmåblad – se figur s. 17.
Uddtand – se figur s. 19.

Översikt över kärlväxternas byggnad med termförklaringar 21

Blomställningar och bladbildningar i anslutning till blomställningar

När ett skott bär ett flertal blommor, ordnade enligt ett speciellt mönster, stundom skilda åt av örtblad eller stödblad, talar man om *blomställning*.

Blomställningar kan vara *enkla* eller *sammansatta*.

Enkla blomställningar:

Abb. 12: Seite aus Th. O.B.N. Krok und S. Almquist, *Svensk flora: Fanerogamer och kärlkryptogamer* (1883).

ner entwickelten Theorie des ‚Äther- und Astralleibes'. Auffallend sind dann jedoch wieder die fortwährenden Bezüge auf christliche Tugenden oder Laster. Darin weicht diese Darstellung wesentlich von Steiner ab, denn Pflanzen besitzen laut Steiner wohl einen Ätherleib, aber Menschen und Tieren ist ein Astralleib vorbehalten, ein ‚Bewusstseinsleib', der der Träger des Bewusstseins, der Triebe und Empfindungen sei. Auf dieser Weise scheinen die Zeichnungen doch wieder (zumindest auch) in der christlichen Tradition verankert zu sein. Zudem fehlt in der Bibliothek der Villa Furuheim die wichtige Vortragsreihe, in der Rudolf Steiner 1913 im Haag (Niederlande) seine Theorie des Astralleibes präsentierte – und

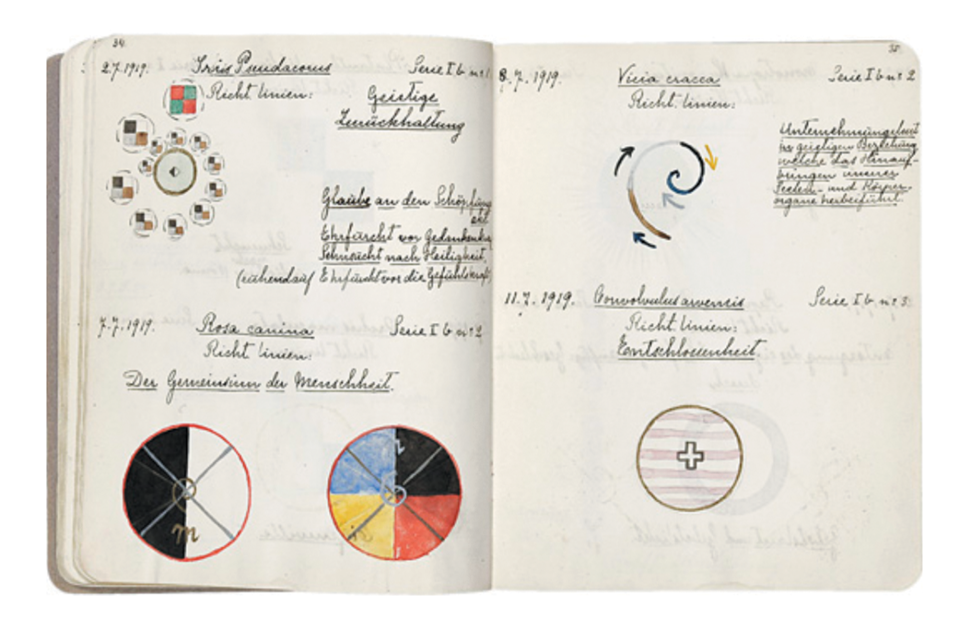


Abb. 13: Hilma af Klint (& Thomasine Andersson), Seite aus dem Band *Blumen, Moosen und Flechten* (1919), Stiftelsen Hilma af Klints Verk, Inv. Nr. HaK 588. Taken from: https://arthur.io/art/hilma-af-klint/from-a-work-on-flowers-mosses-and-lichen-july-2-1919.

diese auch mit dem Parzifal verband.[135] Die Bänder mit Flora-Darstellungen, wie *Blumen, Moose und Flechten,* scheinen also einen anderen Ursprung zu haben.

Kann man also, so die entscheidende Frage, die Lehre Steiners in den Bildern von Hilma af Klint identifizieren, insbesondere seine theosophisch-rosenkreuzerischen Vorstellungen? Die Antwort ist ‚nein'. Erst ab 1920 ist eine direkte Beeinflussung Steiners ikonographisch und thematisch nachweisbar. Nachdem Hilma af Klint im Oktober 1920 der Anthroposophischen Gesellschaft beigetreten war, wandte sie sich der ‚anthroposophischen' Aquarellmalerei zu. Nun erst wurde sie eine ‚anthroposophische' Künstlerin. Bis dahin war der (radikale) Pietismus die prägende Tradition für Hilma af Klint.

135 Steiner, Rudolf: Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine Hüllen (physischen Leib, Ätherleib, Astralleib) und sich Selbst? Ein Zyklus von zehn Vorträgen gehalten in Den Haag, vom 20 bis 29. März 1913 (GA 145), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Bax, Marty: Anna Cassel & Hilma af Klint. The Stockholm 1913 Exhibition, The Consequences, Amsterdam: Bax Book Store 2020

— Epilog, in: Wassily Kandinsky. Het geestelijke in de kunst, übers. v. H. Driessen, Nijmegen: Vantilt 2017, 137–150

— Holy Inspiration. Religion and Spirituality in Modern Art, Ausstellungskatalog, Amsterdam: Stedelijk Museum 2008

Blavatsky, Helena Petrovna: Den hemliga läran: sammanfattning av vetenskap, religion och filosofi, Stockholm: Teosofiska Bokförlaget 1893–1895

— The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion and Philosophy, London: Theosophical University Press 1888

Boehmer, Konrad: Schönberg und Kandinsky. An Historic Encounter, London: Routledge 1997

Das Bauhaus und die Esoterik. Johannes Itten, Paul Klee, Wassily Kandinsky, hg. v. C. Wagner, Hamm: Kerber 2005

Cornelius, Heinrich [Agrippa von Nettesheim]: Three Books of Occult Philosophy or Magic. Book One – Natural Magic, Chicago: Hahn & Whitehead 1898

Gasper-Hulvat, Marie: The Iconology of Malevich's Suprematist Crosses, in: The Iconology of Abstraction: Non-Figurative Images and the Modern World, hg. v. K. Purgar, London: Routledge 2020, 48–63

Hall, Sidney / Rouse Bloxam, John: Urania's Mirror. A Set of Celestial Cards Accompanied by „A Familiar Treatise on Astronomy," London: Samuel Leigh 1824–1825

Hilma af Klint – A Pioneer of Abstraction, hg. v. I. Müller-Westermann / J. Widoff, Stockholm: Hatje Cantz 2013

Hilma af Klint. The Art of Seeing the Invisible, hg. v. K. Almqvist / L. Belfrage, Stockholm: Stolpe 2013

Jumeau-Lafond, Jean-David / Silver, Kenneth E.: Mystical Symbolism. The Salon de la Rose + Croix in Paris, 1892–1897, New York: Guggenheim Museum 2017

Kandinsky, Wassily: Über das Geistige in der Kunst. Insbesondere in der Malerei, München: Piper 1911

Krok, Thorgny O. B. N. / Almquist, Sigfrid: Svensk Flora, II. Kryptogamer utom ormbunksväxter, Stockholm: Haeggströms ^{4}1917 (^{1}1886)

Kurbanovsky, Alexei: Malevich's Mystic Signs: From Iconoclasm to New Theology, in: Sacred Stories. Religion and Spirituality in Modern Russia, hg. v. M. Steinberg / H. J. Coleman, Bloomington (IN): Indiana University Press 2007, 331–358

L'Europe des esprits ou la fascination de l'occulte, 1750–1950, hg. v. J. Pijaudier-Cabot / S. Faucherau, Strasbourg: Musées Strasbourg 2011

Leon, Emily Virginia: Analyzing the Crisis of Hilma af Klint: The Digital and Analog Analysis of Spirituality, Abstraction, and Art, Masterarbeit Duke University 2018

Martin, Hedvig: Hilma af Klint och De Fem. Förberedelsetiden 1896–1907. Unveröffentlichte Masterarbeit, Södertörn 2018

Öhman, Karl: En berättelse om mitt liv upp technad för barn och barnbarn av Karl E. Öhman. s.l. s.t. [1940, unveröffentlicht; Typoskript im Besitz der Familie Cassel]

Okkultismus und Avantgarde. Von Munch bis Mondrian, 1900–1915 [Ausstellungskatalog 1995], hg. v. V. Loers, Ostfildern: Edition Tertium 1995

Ringbom, Sixten Ivar Alexander: The Sounding Cosmos. A Study in the Spiritualism of Kandinsky and the Genesis of Abstract Painting, Åbo: Åbo Akademi 1970

Steiner, Rudolf: Das christliche Mysterium. Die Wahrheitssprache der Evangelien, Luzifer und Christus, Alte Esoterik und Rosenkreuzertum, Erkenntnisse und Lebensfrüchte der Geisteswissenschaft, Notizen von einunddreißig Vorträgen mit sechs Fragenbeantwortungen gehalten zwischen dem 9. Februar 1906 und 17. März 1907 in verschiedenen Städten (Gesamtausgabe 97), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998

— Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für seine Hüllen (physischen Leib, Ätherleib, Astralleib) und sich Selbst? Ein Zyklus von zehn Vorträgen gehalten in Den Haag, vom 20 bis 29. März 1913 (Gesamtausgabe 145), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986

— Christus und die geistige Welt. Von der Suche nach dem heiligen Gral. Ein Zyklus von sechs Vorträgen gehalten in Leipzig vom 28. Dezember 1913 bis 2. Januar 1914 (Gesamtausgabe 149), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987

Traces du sacré, hg. v. A. Lampe / J. de Loisy, Paris: Éditions du Centre Pompidou 2008

Usteri, Alfred: Die Pflanzen-Sammlung, Zürich: Geering 1925

Voss, Julia: Hilma af Klint. Die Menschheit in Erstaunen versetzen, Frankfurt a. M.: Fischer 2020

Washton Long, Rose-Carol: Kandinsky. The Development of an Abstract Style, New York: Oxford University Press 1980

Ionuț Daniel Băncilă

Die Anthroposophie in Rumänien: rezeptionsgeschichtliche Momentaufnahmen

Abstract: Eine detaillierte Geschichte der Anthroposophie in Rumänen fehlt. Daher ist dieser Beitrag nur auf einige rezeptionsgeschichtliche Momentaufnahmen beschränkt: den Besuch Rudolf Steiners in Hermannstadt, das erste (und vermutlich einzige) Heft der Zeitschrift *Scafandrierul* in Cluj, die anthroposophischen Zeitungsartikel der Bauern in Banat und das Interesse der rumänischen Anthroposophen am lokalen christlich-orthodoxen Mönchtum. Auffällig sind die Anstrengungen, die Anthroposophie im Rahmen der lokalen kulturellen Kontexte zu verankern.

1 Forschungsstand

Wie bei jeder Religion oder Weltanschauung ist auch die Geschichte der Anthroposophie von ständigen Transformationen gekennzeichnet.[1] Insbesondere wenn anthroposophische Lehrinhalte oder Praktiken in anderen kulturellen Räumen rezipiert werden, sind solche Wandlungen zu erwarten. Die Erforschung der Strategien, die Akteure anwenden, um die anthroposophische Lehre und ihre Organisationsstruktur in fremden kulturellen Kontexten umzusetzen sowie der in diesem Vermittlungs- und Rezeptionsprozess entstandenen Globalisierungs- und Individualisierungsdynamiken, steckt leider noch in den Kinderschuhen.[2]

Die Resonanz auf die Ideen Rudolf Steiners (1861–1925) liegt hinsichtlich vieler Sprachräume (Süd-)Osteuropas noch im Dunkeln, nur für Russland ist die Rezeption der Anthroposophie relativ gut erforscht.[3] Bei lokalen (osteuropäischen) an-

1 Dieser Beitrag entstand im Rahmen eines Projektes, das zwischen 2017 und 2020 an der Universität Erfurt, Seminar für Religionswissenschaft, angesiedelt war und durch die großzügige Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung ermöglicht wurde.

2 Siehe ansatzweise: Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019, 10, 18, 96–97, 269–270. Für weitere bibliographische Angaben siehe die entsprechenden Stichworte im Anhang dieses Buches.

3 Von Maydell, Renata: Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland, Bochum: Projekt Verlag 2005. Speziell zur Anthroposophierezeption des russischen Schriftstellers Andrei Bely (1880–1934) siehe: Schmitt, Angelika: Hermetischer Symbolismus. Andrej Belyjs ‚Isto-

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-004

thropsophischen Gesellschaften scheint das Bestreben, die Werke Steiners zu übersetzen und sie als Grundlage für die Vertiefung seiner Lehre zu nutzen, viel wichtiger als die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte der (Rezeption der) Anthroposophie in den jeweiligen Ländern. Das gilt beispielhaft für die rumänische Anthroposophische Gesellschaft, die auf ihrer offiziellen Webseite die Angaben zur Geschichte der rumänischen Anthroposophie auf ein Minimum reduziert.[4] So bleiben höchst komplexe und für ein empirisches Verständnis der kulturellen Dynamik der Anthroposophie wichtige Ansätze weitgehend unerforscht.

Dieser Beitrag versucht eine Orientierung zu der Entwicklung der Anthroposophie in Rumänien zu bieten. Wegen der dürftigen Dokumentation der rumänischen Anthroposophie kann man sich diesem Ziel derzeit allein mittels einiger Momentaufnahmen annähern, die Aspekte des lokalen Profils der rumänischen Anthroposophie thematisieren und unter dem Zeichen eines prekären Wissens stehen.[5]

2 Rudolf Steiner in Siebenbürgen (1898)

Die Verbindung Rudolf Steiners zu Siebenbürgen ergab sich hauptsächlich durch seinen Freund Moritz Zitter (1861–1921), den Steiner in seiner Wiener Zeit kennenlernte. Als Schriftsteller war Zitter sehr an der „Pflege des Siebenbürgen Sachsentums" interessiert.[6] Zu diesem Zweck gab er die literarische Zeitschrift *Deutsche Lesehalle. Wochenschrift für alle Stände* in Hermannstadt (Sibiu) heraus. Steiner warnte jedoch Zitter in einem Brief im Januar 1885 davor, dass diesem literarischen Projekt ein mehrfacher Mangel (kein Konzept, das Fehlen eines geeigneten Publikums) zugrundeliege.[7] Tatsächlich existierte die Zeitschrift weniger als vier Mo-

rija stanovlenija samosoznajuščej duši', Berlin: Peter Lang 2018; Kozlik, Frédéric C.: L'influence de l'anthroposophie sur l'oeuvre d'Andréi Biélyi, Frankfurt a. M.: Fischer 1981. Für Nordeuropa siehe die Beiträge von René Dybdal, Kennet Granholm, Ingvild Sælid Gilhus und Håkan Lejon in: Western Esotericism in Scandinavia, hg. v. H. Bogdan u. a., Leiden / Boston: Brill 2016, 43–64.

4 Online: http://antroposofie.ro/despre-noi/scurt-istoric-sar/ (28.02.2021).

5 „Prekär ist Wissen dann [...], wenn es unsicher, problematisch und widerrufbar ist", Mulsow, Martin: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Berlin: Suhrkamp 2012, 142.

6 GA 28,189.

7 GA 39,484–486, vgl. GA 28,189: „ein Unternehmen, das ganz aus Idealismus und aus keinem Milligramm Praxis bestand".

nate.[8] Immerhin veröffentlichte Steiner darin einen Artikel,[9] in dem er die deutschen Sachsen ermutigte, die Fehlentwicklungen des gesamten „deutschen Geistes" richtigzustellen.[10] Diese Position Steiners entsprach dem Verlangen nach einem national-ethnischen Selbstbewusstsein der Sachsen aus dem Siebenbürgen, die sich bemühten, einer massiven Magyarisierungspolitik zu entkommen.[11]

Die sächsische Kultur Siebenbürgens lernte Steiner fünf Jahre später vor Ort kennen, als er 1889 einen Vortrag in Hermannstadt (rum. Sibiu) hielt. Seine dortige Ankunft war ein Abenteuer: Nachdem Steiner den Anschlusszug in Budapest verpasst hatte, musste er eine Nacht in Mediasch (rum. Mediaș) verbringen, wo er eine Gruppe von Kartenspielern in einer dreckigen Bierstube[12] beobachten konnte.[13] In Hermannstadt angekommen, hielt er in der neu gebauten „Evangelischen Krankenpflegeanstalt" der Hermannstädter evangelischen Kirchengemeinde einen Vortrag zum Thema „Die Frau im Lichte der Goetheschen Weltanschauung. Ein Beitrag zur Frauenfrage". Die Wahl des Themas verrät eine gute Kenntnis der intellektuellen Debatten der siebenbürgischen evangelischen Pfarrer, die ihm durch Zitter möglicherweise vermittelt wurde: Tatsächlich wurde damals die sogenannte Frauenfrage heftig unter den lokalen evangelischen Geistlichen diskutiert.[14] Steiner beabsichtigte, eine Darstellung dieses Thema im Lichte der Lehre Goethes zu bieten. Auch in den lokalen Zeitungen wurde er der Leserschaft in Hermannstadt als anerkannter Goetheforscher vorgestellt.[15] Wenngleich sein

---

8 Vom 6. September bis 28. November 1884, so Réz, Heinrich: Deutsche Zeitschriften und Zeitung in Ungarn von Beginn bis 1918, München: Verlag für Hochschulkunde 1935, 60.

9 Siehe GA 30,232–237.

10 GA 30,236–237. Eine ähnliche Positionierung vertrat Steiner in einer späteren Phase seines Lebens, vgl. GA 31,55–56, 66–67, 69.

11 S. dazu im Kontext der Bildungspolitik: von Puttkamer, Joachim: Schulalltag und nationale Integration in Ungarn. Slowaken, Rumänen und Siebenbürger Sachsen in der Auseinandersetzung mit der ungarischen Staatsidee 1867–1914, München: Oldenburg 2003. Diese Tatsache war Steiner wohl bewusst, vgl. GA 287,36: „Sie [i. e. die Siebenbürger Sachsen] sind heute im Begriff, vom Magyarentum aufgenommen zu werden, geradeso wie die Zipser Deutschen" (1914); GA 287,36: „Die Volkssubstanz lebt weiter, sie geht auf im mitteleuropäischen Wesen, aber die Siebenbürger Sachsen haben keinen Anspruch darauf erhoben, daß ihr nationales Element besonders betont werde".

12 Vgl. GA 283,73; 300c,139.

13 GA 300c,139: „Das war etwas Vulkanisch-Stürmisches in den Astralleibern, die sich ineinander knäuelten" (1924). Früher (1920) interpretierte er das Ereignis eurythmisch: GA 283,74.

14 Die sogenannte Frauenfrage ging zurück auf Aktionen des Kronstädter Pfarrers Franz Obert (1828–1908), Bildungsinstitutionen für Frauen einzurichten, siehe König, Walter: Rudolf Steiner und Siebenbürgen, in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 21/1998, 4–5.

15 „Der Herr Steiner ist ein junger Goetheforscher, ein Schüler des Professors K. Schröers in Wien und hat sich sowohl durch seine Schrift über Goethes Erkenntnistheorie als auch durch die

Vortrag kein Echo unter den ethnischen Rumänen in Hermannstadt fand,[16] wurde er von einheimischen deutschsprachigen Goethespezialisten wie Eugen Filtsch (1856–1919) mit äußerstem Interesse wahrgenommen.[17] Steiners Aufenthalt in Hermannstadt, einschließlich der von den Gastgebern organisierten Schlittenfahrt in den Karpaten,[18] blieb ihm als Reihe von „schönen Tagen“ in Erinnerung.[19] Hier konnte er eine deutsche Tradition kennenlernen, die ihn sehr beeindruckte.[20] In den folgenden Jahren scheint Steiner gut über die politischen Ereignisse in Rumänien informiert gewesen zu sein,[21] jedoch war dieses Interesse vor allem auf die dortigen ethnischen Deutschen begrenzt.

Im Anschluss des Vortrags von Steiner in Hermannstadt bildeten sich kleine Gruppen von Interessent*innen, die Deutsch beherrschten und gemeinsam seine Bücher lasen. Ein Beispiel dafür bietet der bereits erwähnte Eugen Filtsch, der kurz nach diesem Vortrag beabsichtigte, zusammen mit dem Gymnasiallehrer Josef Capesius (1853–1918) Steiners Beiträge über Goethe zu lesen.[22] Nachrichten über diese informellen Gruppen von Freunden, die Steiners Veröffentlichungen diskutierten, sind leider nur spärlich vorhanden, jedoch wurden solche Gruppen in Hermannstadt, Sebeș-Alba, Cluj-Napoca (Klausenburg) und Bukarest bezeugt.[23]

---

von ihm besorgte Ausgabe der wissenschaftlichen Schriften des größten deutschen Dichters einen Namen gemacht“, in: Siebenbürgisch-Deutsches Tagesblatt 16/1889, nr. 4875 (18. Dezember), 1308 [3. Spalte].

16 GA 28,188: „Ich verlebte schöne Tage unter den deutschen Geistlichen der evangelischen Kirche, unter den Lehrern der deutschen Schulen, unter anderen deutschen Siebenbürgern“.

17 Eugen Flitsch verfasste auch einen positiven Bericht in einer lokalen deutschsprachigen Zeitung, vgl. König: Rudolf Steiner und Siebenbürgen, 5–6.

18 Ebd., 6–7.

19 GA 38,216 (Brief an Amalie und Fritz Breitenstein).

20 GA 28,188: „Ein edles Volkstum, das im Untergange, den es nicht sehen möchte, sich wacker bewahren möchte. Ein Deutschtum, das wie eine Erinnerung an sein Leben vor Jahrhunderten in den Osten verschlagen, seiner Quelle die Treue bewahren möchte, das aber in dieser Seelenverfassung einen Zug von Weltfremdheit hat, die eine anerzogene Freudigkeit überall im Leben offenbart ... Mir wurde das Herz warm unter diesen Menschen, die in der Sorge um ihr Volkstum und in dessen Pflege eine Kultur des Herzens entwickelten, die auch vor allem zum Herzen sprach“. Er war auch von der Mühe der Gymnasiallehrer in Hermannstadt beeindruckt, lokale folklorische Weihnachtsspielen zu sammeln, vgl. GA 125,260.

21 GA 173,25–26, 68–69, 187.

22 Brief von 31.01.1890, in Wood, David: Rudolf Steiner and Professor (Josef) Capesius on the Centenary of the First Mystery Drama in Munich (1910–2010), in: New View 58/2010–2011, 53–62. Capesius taucht auch in Steiners Mysteriendramen auf.

23 Crișan, Agenor: Viorica Petrescu-Dragalina, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert, Ein Kulturimpuls in biografischen Porträts, hg. v. Bodo von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003, 590.

Aus der Bukarester Gruppe um Viorica Petrescu-Dragalina (1902–1988) wurde 1928 die erste rumänische Anthroposophische Gesellschaft gegründet.

3 Eine anthroposophische Zeitschrift: *Scafandrierul* (1930)

Einen Eindruck des Profils der rumänischen Anthroposophie vermittelt das erste Heft der Zeitschrift *Scafandrierul* (Der Seetaucher), die am 1. Juni 1930 anlässlich der Gründung des Klausenburger Zweiges der Anthroposophischen Gesellschaft gedruckt wurde.[24] Es gehört zu der oben angedeuteten Problematik der spärlichen Dokumentation über die Anthroposophie in Rumänien, dass keine weiteren Informationen über andere Hefte dieser Zeitschrift zur Verfügung stehen. Dass *Scafandrierul* nicht über eine erste Ausgabe hinaus überlebt hat, ist merkwürdig: Nicht nur bezeugte das erste Heft eine gute Planung (2 Hefte pro Monat, zweisprachige rumänisch-ungarische Ausgabe, festgelegte Abonnementspreise, Spendeoptionen, mehrere Pilotartikel, Anekdote), sondern es verfügte auch über ein auffälliges graphisches Layout. Die Artikelauswahl verweist auf eine Ausrichtung auf ein breites Publikum auch im Hinblick auf die Thematik und Seitengestaltung.[25] Thematisiert wurden anthroposophische Themenbereiche wie die Wissenschaftlichkeit der anthroposophischen Lehre sowie weltweit auftauchende religiöse Erscheinungen wie das Phänomen der Stigmata, die einer anthroposophischen Deutung unterzogen wurden.[26]

Die Zeitschrift setzte den Akzent maßgeblich auf eine Wissenspopularisierung.[27] Schon im Leitartikel wurde dieses Programm explizit angedeutet: Die Zeitschrift verstand sich als ein „kulturelles und rein wissenschaftliches Presseorgan“,

24 Buleu, Constantina Raveca: Antroposofie transilvană în perioada interbelică [Siebenbürgische Anthroposophie in der Zwischenkriegszeit], in: Transilvania din Cuvinte [Siebenbürgen in Worten], hg. v. Irina Petraș, Cluj-Napoca 2017, 208–213.

25 Pârgariu, Petre: Cum puteți afla comori? [Wie kann man Schätze finden?], in: Scafandrierul 1/1930, 7–9. Man beachte auch: „Cugetări“ [Reflexionen] (S. 13) und „Anecdote“ [Anekdoten] (S. 29).

26 [Anonym]: Fatima din Portugalia [Fatima von Portugal], in: Scafandrierul 1/1930, 9–10, mit Hinweis auf die berühmte Therese Neumann (1898–1962) und auf lokale, stigmatisierte Frauen, etwa auf die sonst unbekannte Mărioara Nagy aus Klausenburg. Zur Stigmatakontroverse in der Anthroposophie siehe Zander, Die Anthroposophie, 100–101.

27 [Anonym]: Bacilus abortus infectiosus Bang, in: Scafandrierul 1/1930, 6; [Anonym]: Animalele și păsările vorbesc! [Die Tiere und die Vögel sprechen!], ebd., 10–11; [Anonym]: De când există omul pe pământ? [Seit wann gibt es Menschen auf der Erde?], ebd., 11–13; [Anonym]: Descoperirea unei noi planete din stăpânirea Soarelui: Transneptuniana. [Die Entdeckung eines neuen, von der Sonne beherrschten Planeten: Transneptun], ebd., 15–16; [Anonym]: O nouă descoperire

dessen Ziel „die Aufzeichnung aller durch die positiven Wissenschaften erreichten Erfindungen, Entdeckungen und Offenbarungen der Menschheit“ gewesen sei. Die von Rudolf Steiner gegründete „Wissenschaft der Anthroposophie“, deren Forschungsobjekte die „geistigen Welten und die sogenannten okkulten Phänomene“ seien, wurde vor allem als eine „positive Wissenschaft“ verstanden. Jedoch richtete sich die Zeitschrift nicht an diejenigen, die bloß über die wissenschaftlichen Fortschritte informiert sein wollten, sondern vor allem an jene, die ihren Lebenssinn und einen Zugang zu den „Mysterien der geistigen Welten“ finden wollten. Selbst der Titel der Zeitschrift wies metaphorisch und programmatisch durch das Bild des (Perlen-)Tauchers auf dieses Konzept hin.[28]

Laut Petre Pârgariu, dem Gründer des Klausenburger Zweiges der rumänischen Anthroposophischen Gesellschaft, sei die Anthroposophie sowohl eine theoretische[29] als auch eine praktische Wissenschaft. Er betrachtete sie als „eine Methode“, die durch ihre Praxis die latenten übersinnlichen Fähigkeiten des (geistigen) Menschen erwecken und somit Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis ermöglichen könne. Dem Menschen, der durch die anthroposophische Methode seine geistigen Fähigkeiten maximal ausgebildet habe, werde die Laufbahn eines Zoroaster, Mose, Buddha oder Rudolf Steiners selbst versprochen.[30] Diese Art der Heroisierung sollte zur Anziehungskraft der Anthroposophie beitragen.

Scafandrierul verstand sich als Presseorgan der neu gegründeten Anthroposophischen Gesellschaft in Cluj. Das Ziel der neuen Organisation war vor allem die Reform der unangemessenen (spiritistischen, theosophischen usw.) Forschungsmethoden und die Erlangung „okkulter“ Kräfte auf wissenschaftlicher Basis.[31] Sowohl Petre Pârgariu als auch der junge Student Ioan Ionașiu (Chefredakteur der Zeitschrift) legitimierten sich als langjährige Forscher und Experten der okkulten Wissenschaften: Sie seien schon unbewusste Anthroposophen gewesen, bevor sie

senzațională în chimie, de valoare mult mai mare ca Radiul? *Protactininum*-ul“ [Eine sensationelle Neuentdeckung in der Chemie, wichtiger als die des Radiums? *Protactinium*], ebd., 22–23.

28 Redacția, „Precizări asupra scopului, spiritului și titlului revistei ‚Scafandrierul naturei și al lumilor spirituale‘“ [Erklärungen über das Ziel, den Geist und den Titel der Zeitschrift ‚Der Seetaucher der Natur und der geistigen Welten‘], in: Scafandrierul 1/1930, 3.

29 „die Anwendung der europäischen Methode der Erforschung geistiger Welten und deren Phänomene auf rein wissenschaftlichem Weg“, Pârgariu, Petre: Antropozofia. [Die Anthroposophie], in: Scafandrierul 1/1930, 5.

30 Ebd., 6.

31 Red[acția], Constituirea provizorie a Societăței Antropozofice din Cluj. Principiile de bază ale științei Antropozofice și a unei asemenea Societăți, Expunerile conducătorilor, [Die provisorische Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft in Cluj. Die Grundprinzipien der anthroposophischen Wissenschaft und der Gesellschaft, Die Darstellungen der Gründer], in: Scafandrierul 1/1930, 24.

mit der Anthroposophie in Berührung gekommen seien.[32] Ihre Erfahrung bestätige, dass die Anthroposophie keine religiöse oder konfessionell überlegene Identität darstelle,[33] sondern für jeden ernsten Erforscher der Geisteswissenschaften im Sinne Steiners konstitutiv sei: *homo naturaliter anthrophosophus*. Trotz dieses informellen Bekenntnisses sei der Anthroposophie jede Art von Dogmatismus fremd.[34]

Es gehörte zu den Legitimierungsstrategien der Redakteure der Zeitschrift, einen Beitrag des jungen, aber schon berühmten Mircea Eliade (1907–1986) zu übernehmen.[35] In diesem Artikel stellte Eliade Rudolf Steiner als Reformator der okkulten Wissenschaften dar und wandte sich – ganz im Sinne des Grundtenors der Zeitschrift – kritisch gegen die Theosophie.[36] Diese positive Würdigung der Anthroposophie als aufgeklärter und wissenschaftlicher Okkultismus bestätigt die Annahme, dass Eliade in seiner Jugend sehr an einer Religionstheorie interessiert war, die übernatürliche Erscheinungen (wie Telepathie, Clairvoyance usw.) erklären könnte.[37]

Das erste Heft der Zeitschrift *Scafandrierul* bezeugt eine artikulierte Strategie, die Anthroposophie vor einem großen Publikum zu bewerben. Der Diskurs über die Wissenschaftlichkeit der anthroposophischen Lehre spielte dabei eine große Rolle. Es ist bemerkenswert, dass die Gründer der Zeitschrift wenig an anderen Praxisfeldern der Anthroposophie interessiert waren (Landwirtschaft, Pädagogik, Eurythmie usw.). Sie erachteten eine intellektuelle Anthroposophie als geeigneter,

---

32 Ebd., 24 (P. Pârgariu), 25 (I. Ionașiu).

33 Ebd., 26–27.

34 Ebd., 26.

35 Eliade, Mircea: Rudolf Steiner: Ocultism, teosofie? [Rudolf Steiner: Okkultismus, Theosophie?], in: Adevărul literar și artistic nr. 289 (20 Juni), 1926, 5–6, erneut veröffentlicht in: Eliade, Mircea: Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926, [Die Mysterien und die orientalische Initiation. Jugendschriften, 1926], Bukarest: Humanitas 1998, 131–141, übernommen in: Scafandrierul 1/1930, 30–34. Die Redaktoren beabsichtigten eine Übernahme des ganzen Artikels Eliades, den sie aus Platzgründen in zwei Teilen veröffentlichten. Mir ist keine Verständigung zwischen Eliade, der sich 1930 in Indien befand, und die Redaktoren hinsichtlich der Veröffentlichung seines Artikels in der anthroposophischen Zeitschrift bekannt.

36 Die Auffassung Eliades über die anthroposophische Initiation war offenbar schon im Vorfeld von René Guénon (1886–1951) beeinflusst: Steiner habe allein die „rosenkreuzerische Einweihung" akzeptiert, die „die christliche Tradition des westlichen Okkultismus" darstelle, so Eliade, Rudolf Steiner, in: Scafandrierul 1/1930, 33.

37 Über diese frühe Periode Eliades siehe: Idel, Moshe: Mircea Eliade. De la magie la mit, [Mircea Eliade, von der Magie zum Mythos], Iași: Polirom 2014, 17–19, 32; Ricketts, Mac Linscott: Mircea Eliade – The Romanian Roots, 1907–1945, New York: Columbia University Press 1988, I.141–145. Zudem war Eliade schon in seiner Jugend, wie Steiner, von Goethe begeistert, vgl. Ricketts: Eliade and Goethe, in: Archaeus 6/2002, 283–311.

um ihre Botschaft zu vermitteln. Die Antwort auf die Frage, ob es sich hier allein um eine bloße Werbestrategie handelte oder um eine bewusste Entscheidung hinsichtlich eines bestimmten Profils der Klausenburger Anthroposophie, kann leider mangels Informationen zu dieser Zeitschrift nicht beantwortet werden.

4 Dörfliche Anthroposophie in Banat

Die Anthroposophie fand nicht nur im rumänischen städtischen Milieu Anhänger, sondern auch unter den gebildeten Bauern aus Banat, einem interkulturell geprägten Gebiet im Westen Rumäniens, wo Serben, Ungarn, Deutsche und Rumänen zusammenlebten. Ioan Ciucurel (1897–1955), der Hauptredakteur der Zeitung *Cuvântul satelor* („Das Wort der Dörfer"), die 1926 gegründet wurde, spielte eine wesentliche Rolle in der Verbreitung des Interesses an der Anthroposophie unter den lokalen Bauern. Es war vor allem die Sorge um die Effizienz der landwirtschaftlichen Arbeit, die Ciucurel veranlasst hatte, die anthroposophische Landwirtschaft in seiner Zeitung vorzustellen.[38] Die anthroposophischen Artikel in *Cuvântul satelor* trafen auf ein Interesse der lokalen Bauern an alternativen Methoden in der Landwirtschaft.[39] So erklärt sich, dass ein Bekannter Ciucurels die Gelegenheit einer Dienstreise in die Schweiz nutzte, um auf eigene Kosten nach Dornach zu fahren und sich vor Ort Grundkenntnisse über die bio-dynamische Landwirtschaft anzueignen.[40] Seine begeisterten Berichte, die später in *Cuvântul*

38 Ciucurel, Ioan: De ce se dă alarma. [Warum der Alarm ausgelöst wird], in: Cuvântul satelor 30/1930, 1. Die harte Landarbeit des Bauers erfuhr auch eine gewisse Idealisierung durch die literarischen Beiträge (Dichtungen oder Prosa), die Bauern in der Zeitung veröffentlichten, vgl. auch Ciucurel, Ioan: La Dumineca Floriilor. [Zum Palmsonntag], in: Cuvântul satelor 4, Heft 15/1930, 1. Dazu wurde dieses idealisierte Bild des Bauerns mit der moralischen Dekadenz der Städte kontrastiert, [Anonym], Satele și Biserica lui Cristos. [Die Dörfer und die Kirche Christi], in: Cuvântul satelor 7/1929, 1.

39 Die Artikel Ciucurels berührten selten komplexere Aspekte der anthroposophischen Lehre wie die Dreigliederung. Sie wurden jedoch im Rahmen der Vorträge angesprochen, die von anderen Anthroposophen in den Dörfern gehalten wurden, [Anonym], Idei dintr-o conferință. Idolatria modernă, criza economică și organizmul social, [Ideen einer Konferenz. Die moderne Idolatrie, die ökonomische Krise und der soziale Organismus], in: Cuvântul satelor 27/1930, 2 (Vortrag von Ștefan Armenchi).

40 Rămnețeanu, Vasile / Ciucurel, Lucian: Istoricul gazetei ‚Cuvântul satelor' (scris de Ion [sic] Ciucurel), [Die Geschichte der Zeitung ‚Das Wort der Dörfer' (verfasst von Ion Ciucurel)], Timișoara Editura Mirton 2005, 76–77.

satelor veröffentlicht wurden,[41] sind Zeugen seines Interesses an einer naturfreundlichen und zugleich rationalen Methode der Landwirtschaft, die die Produktivität und Qualität der Ernte verbessern konnte.

Die Zeitungsartikel anthroposophischen Inhalts bedienten sich einer komplexen Legitimierungsstrategie, wobei die polemische Distanzierung von konkurrierenden religiösen Weltanschauungen (Spiritismus, Theosophie, neo-protestantischen Freikirchen) eine wichtige Rolle spielte.[42] Allein die Anthroposophie sei imstande, die okkulten (Natur-)Kräfte, die im Rahmen der religiösen Rituale (unbewusst) angewandt würden,[43] wissenschaftlich zu erklären und sie zugunsten der geistigen Entwicklung des Menschen zu nutzen. Die Anthroposophie sei daher keine neue Religion, sondern nur eine erweiterte, wissenschaftliche(re) Art, die Welt zu verstehen. Die anthroposophische Wissenschaft sei auch nicht nur eine theoretische, sondern vorrangig eine praktische Wissenschaft, von deren Ergebnissen alle profitieren könnten. Sie untersuche die feststehenden (kosmischen) Gesetze, die das Leben in der Welt steuern[44] und zeichne sich durch eine leichte Umsetzbarkeit in der landwirtschaftlichen Arbeit der rumänischen Bauern aus.

Ioan Ciucurel versprach eine höhere Qualität der Ernte durch die Umsetzung der bio-dynamischen Richtlinien[45] und vor allem der Düngemethoden, die Rudolf Steiner im Jahre 1924 in Koberwitz vorgestellt hatte.[46] In *Cuvântul satelor* wird die Düngemethoden Steiners als äußerst praktisch dargestellt: Sie sei günstig und effizienter als die chemischen Düngemittel. Dass das Wachstum der Pflanzen durch die Planeten beeinflusst werde, wird nur beiläufig erwähnt. Auch diese Vereinfachung der biodynamischen Landwirtschaftstheorie kann als Teil einer Plausibilisierungsstrategie verstanden werden, es wird jedoch darauf hingewiesen, dass die anthroposophische Landwirtschaft viel komplexer sei, als in einem

41 Humă-Bogdan, Nicolae: Impresii dela Dornach (Elveția), centrul mondial antropozofic. [Impressionen aus Dornach (Schweiz), dem Weltzentrum der Anthroposophie], in: Cuvântul satelor 38/1930, 2; 40/1930, 2; 41/1930, 2.

42 Ciucurel, Ioan: Orientare. [Orientierung], in: Cuvântul satelor 39/1930, 1. In nicht-anthroposophischen Zusammenhängen spielte die Polemik gegen den Bolschewismus und Materialismus eine große Rolle, Iosif, Sfeta: Comnismul-Bolșevic II. [Der bolschewistische Kommunismus], in: Cuvântul satelor 41/1930, 3.

43 Gemeint waren vor allem freikirchliche Heilungen, Wunder und Phänomene (wie etwa das Zungenreden) sowie spiritistische Erscheinungen.

44 Ciucurel, Ioan: Un nou îngrășământ în agricultură VII. [Ein neues Düngemittel in der Landwirtschaft], in: Cuvântul satelor 4/1930, 2.

45 Ciucurel, Ioan: Ce rost are antropozofia pentru plugari? IV, [Welche Rolle spielt die Anthroposophie für die Ackerleute?], in: Cuvântul satelor 1/1930, 2.

46 Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 1582–1586.

Zeitungsartikel dargestellt werden könne und eine intensive Beschäftigung mit den Werken Steiners hierzu nötig sei.

Die Positionierung gegenüber dem östlichen Christentum und der orthodoxen Kirche verlief im Vergleich zur Polemik gegen den lokalen Spiritismus oder gegen die Theosophie milder. Das Christentum sei zwar hinsichtlich der Evolution des menschlichen Geistes geschichtlich notwendig,[47] jedoch beinhalte die Bibel verschlüsselte Lehren, die allein die Anthroposophie erklären könne. Ciucurel verfügte selbst über sehr gute Kenntnisse der orthodoxen Hymnographie.[48] Er pflegte in seiner Zeitschrift die wichtigsten religiösen Feste aus dem christlich-orthodoxen Jahreskalender vorzustellen, ohne sie dabei anthroposophisch auszulegen.[49] Diese Sensibilität Ciucurels gegenüber dem lokalen Christentum ist seiner religiösen Sozialisierung im liturgischen Rahmen der orthodoxen Kirche zu verdanken.

Eine weitere Strategie, derer sich Ciucurel bediente, um die anthroposophische Lehre zu plausibilisieren, war die Traditionalisierung: Auch wenn die Anthroposophie eine neue und moderne Wissenschaft sei, entspräche sie gleichzeitig einem uralten praktischen Wissen (so sei die anthroposophische Düngemethode von rumänischen Bauern schon seit Jahrtausenden unbewusst angewendet worden usw.).[50] Die Anthroposophie sei daher allen zugänglich, einschließlich den Ungebildeten, die in der Anthroposophie ihre alten und vertrauten Praktiken wissenschaftlich bestätigt sehen könnten. Dazu ermutigte Ciucurel seine Leser*innen, sich dem intensiven Studium der damals noch nicht ins Rumänische übersetzen Werke Steiners zu widmen.[51]

Auch wenn die Zeitungsartikel in *Cuvântul satelor* ein wichtiges Medium der Präsenz anthroposophischen Gedankengutes in Rumänien dokumentieren, ist unklar, ob eine Beeinflussung abseits der lokalen Dorfgemeinschaften stattgefunden hat. Die Beschäftigung mit alternativen landwirtschaftlichen Methoden in den späteren Jahren der kommunistischen Regierung bot eine Grauzone für anthroposophisch gesinnte Intellektuelle: Sie bemühten sich, die Vorteile dieser Methoden für die Produktionssteigerung zu zeigen, insbesondere nachdem der Prozess

47 Ciucurel, Ioan: Deasupra grijilor lumești. [Jenseits der weltlichen Sorgen], in: Cuvântul satelor 35/1930, 1.

48 Ciucurel, Ioan: La Nașterea Domnului. [Bei der Geburt des Herrn], in: Cuvântul satelor 50/1930, 1; Ders., La Dumineca Floriilor. [Zum Palmsonntag], in: Cuvântul satelor 15/1930, 1; Rămnețeanu / Ciucurel, Istoricul gazetei ‚Cuvântul satelor', 45.

49 CI [wohl: Ciucurel, Ioan]: La Botezul Domnului. [Zum Fest der Taufe des Herrn], in: Cuvântul satelor 2/1929, 1; Ders.: La Nașterea Domnului. [Bei der Geburt des Herrn], in: Cuvântul satelor 50/1930, 1; Ionaș, I[oan]: Crăciunul. [Weihnachten], in: Cuvântul satelor 51–52/1929, 1.

50 CI [wohl: Ciucurel, Ioan]: Calea adevărului II. [Der Weg der Wahrheit], in: Cuvântul satelor 3, Heft 50/1929, 2.

51 Ciucurel, Ioan: Un nou îngrășământ, 2.

der erzwungenen landwirtschaftlichen Kollektivierung in ländlichen Gebieten Rumäniens erhebliche Schwierigkeiten bereitete.[52] Zu Beginn der 80er Jahre, im Kontext der landwirtschaftlichen Reformen Nicolae Ceaușescus (1918–1989, Regierung: 1965–1989), die unter dem überschwänglichen Namen „neue landwirtschaftliche Revolution" bekannt wurden, zeigte sich die kommunistische Regierung besonders offen für eine alternative und effizientere Landwirtschaft. In diesem Zusammenhang verfasste der Biologe Petre P. Papacostea, der höchstwahrscheinlich unabhängig von Ciucurel eine Neigung zur Anthroposophie entwickelt hatte, den ersten rumänischen Traktat über die „biologische Landwirtschaft".[53] Ohne die verbotene anthroposophische Literatur zitieren zu dürfen, versuchte Papacostea, die Grundlinien der anthroposophischen Kosmologie mit Ansätzen der früheren sowjetischen Wissenschaftler – insbesondere Sergei Vinogradskys Theorie des biosphärischen Organismus[54] – zusammenzuführen. Erst nach der Wende konnte Papacostea sich öffentlich dem Studium und der Übersetzung der Werke Steiners widmen.[55]

5 Annäherung rumänischer Anthroposophen an das orthodoxe charismatische Mönchtum

Die kommunistische Regierung hatte 1947 die rumänische Anthroposophische Gesellschaft samt anderer religiöser Vereine verboten. Die rumänischen Anthroposophen wurden damit zu Untergrundaktivitäten gezwungen (handschriftliche Vervielfältigung der anthroposophischen Schriften, meistens Übersetzungen; heimliche Ver-

52 Kligman, Gail / Verdery, Katherine: Peasants under Siege. The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949–1962, Princeton: Princeton University Press 2011; Țărănimea și puterea. Procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949–1962), [Die Bauernschaft und die Macht. Der Prozess landwirtschaftlicher Kollektivierung in Rumänien, 1949–1962], hg. v. Dorin Dobrincu u. a., Iași: Polirom 2005.

53 Papacostea, Petre P.: Agricultura biologică. [Die biologische Landwirtschaft], Bukarest: Editura Ceres 1981. Ein Jahr zuvor hatte Papacostea ein Buch über die biologische Düngung mit zwei anderen Professoren herausgegeben: Compostul – îngrășământ din deșeuri organice. [Das Kompost, ein Düngemittel aus organischem Abfall], hg. v. Vlad Ionescu-Sisești, Petre Papacostea, Gheorghe Ștefanic, Bukarest: Editura Științifică și Enciclopedică 1980.

54 Ackert Jr., Lloyd T.: The ‚Cycle of Life' in Ecology. Sergei Vinogradskii's Soil Microbiology, 1885–1940, in: Journal of the History of Biology 40/2007, 109–145.

55 P. Papacostea wurde beauftragt, die von Anthroposophen herausgegebenen rumänischen Übersetzungen aus den Werken Steiners hinsichtlich ihrer Treue zum Original zu prüfen.

sammlungen usw.). 1954 wurden mehrere von ihnen inhaftiert.[56] Archivdokumente des damaligen Sicherheitsdienstes (*Securitate*) bezeugen aber, dass die Anthroposophen schon in den davorliegenden Jahren streng überwacht worden waren.

Unter den Wandlungen, die die Anthroposophie während der kommunistischen Zeit in Rumänien durchlebte, ist auch die Annäherung einiger Anthroposophen an lokale charismatische Vertreter des orthodoxen Mönchtums zu erwähnen. Anthroposophen waren auch in anderen Ländern gegenüber ostkirchlich geprägten Kulturen aufgeschlossen, etwa in Russland. Es ist wahrscheinlich, dass die Theosophie erheblich zur Faszination der Anthroposophen für das russische Starzentum beigetragen hat.[57] Die russischen Anthroposophen entwickelten für den Mönch und Visionär Seraphim von Sarow (1759–1833) eine besondere Begeisterung.[58] Eine ähnliche Auffassung scheint auch unter den rumänischen Anthroposophen während der frühen kommunistischen Zeit verbreitet gewesen zu sein. Diese bewunderten den Priestermönch Arsenie Boca (1901–1989) aus dem Kloster Prislop im Kreis Hațeg, der schon in den fünfziger Jahren einen gewissen Ruhm als Heiler genossen hatte.[59] Seine Popularität unter den orthodoxen Gläubigen beunruhigte die Agenten des rumänischen Sicherheitsdienstes, die Boca mehrmals verhafteten und unter strikte Überwachung stellten. Nach der Dokumentation des Sicherheitsdienstes wurden 1954 zwei Anthroposophen auf dem Weg zu Bocas Kloster verhaftet.[60] Der Befragung der Agenten zufolge sprachen sie „mit Hochachtung“ über

---

56 Crișan, Agenor: Viorica Petrescu-Dragalina, 590.

57 French, Brendan: Blavatsky, Dostoevskii and Occult *starchestvo*, in: Aries 7/2007, 161–184. Vergleiche dazu auch die zahlreichen Hinweise zum hesychastischen Herzensgebet in den Werken Blavatskys und anderer früher Theosophen, in Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 332–333, 364, und implizit: S. 338–339.

58 Von Maydell: Vor dem Thore, 247–252. Über Seraphim von Sarow als Visionär s. Hagemeister, Michael: Die Prophezeiungen des heiligen Seraphim von Sarov über das Kommen des Antichrist und das Ende der Welt, in: Finis mundi, Endzeiten und Weltenden im östlichen Europa, hg. v. Joachim Hösler u. a. Stuttgart: Steiner Verlag 1998, 41–60. Seraphim von Sarow wurde 1903 heiliggesprochen. Für die russischen Anthroposophen sei er ein Beispiel dafür, „in welcher Weise das Mönchtum in der Vergangenheit als einen Weg zu den höheren Erkenntnissen gewiesen hat“, von Maydell: Vor dem Thore, 249.

59 Zur Tradition der geistlichen Hellsichtigkeit im Ostchristentum siehe Hausherr, Irénée: Direction spirituelle en Orient autrefois. Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1955, 97–105.

60 Einer davon war der Arzt Emil Brestowsky (1894–1961), der ältere Bruder des berühmten Germanisten und Anthroposophen Carl Brestowsky (1896–1974). Über den letzteren siehe Nantke, Peter: „Carl Brestowsky“, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert, 111–112. Emil Brestowsky sei

Boca.[61] Der Mönch habe „die Gabe der Clairvoyance“ erhalten[62] und sei auch ein „großer Eingeweihter“ gewesen.[63] Die Annahme, dass Boca Mitglied in der damals verbotenen rumänischen Anthroposophischen Gesellschaft gewesen sei – wie in einigen Berichten des Sicherheitsdienstes behauptet wurde[64] – ist ansonsten nicht belegt und eher unwahrscheinlich.[65] Jedoch schien der Mönch offen für (Streit-)Gespräche mit Anthroposophen gewesen zu sein.[66]

Das intellektuelle Profil von Boca war tatsächlich einzigartig im Kontext der rumänischen Orthodoxie: Schon seit seiner Jugend an indischen Konzentrationstechniken zur Beherrschung des eigenen Willens interessiert,[67] polemisierte er heftig gegen Okkultismus und Spiritismus, freilich nicht ausdrücklich gegen die

---

schließlich zum evangelischen Christentum übergetreten (persönlicher Bericht von Prof. Dorin Z. Oancea und Hans Klein, 13.11.2020).

61 Părintele Arsenie Boca în Arhivele Securității: Anchetele, Canalul și Persecuția. Opis de Documente, [Vater Arsenie Boca in den Archiven des Sicherheitsdienstes: die Befragungen, der Kanal [gemeint ist der Donau-Schwarzmeer-Kanal und die dortige Zwangsarbeit] und die Verfolgung. Dokumentensammlung], hg. v. Florian Bichir u. a., Band II, Sibiu: Agnos 2014, 337.

62 Ebd., 337.

63 Ebd., 338.

64 Ebd., 337: Boca habe die „Gabe der Clairvoyance“ erhalten, nachdem er der rumänischen Anthroposophischen Gesellschaft beigetreten sei.

65 Dass Boca ein Mitglied der rumänischen Anthroposophischen Gesellschaft gewesen war, wurde von einem Leutnant des Sicherheitsdienstes I. Moraru am 6. Juni 1953 behauptet (Părintele Arsenie Boca în Arhivele Securității II, 337), jedoch forderte sein Oberst, Kapitän F. Baicu, einige Tage später, dies zu beweisen (Ebd., S. 339).

66 Ironischerweise halfen Bocas hellseherische Fähigkeiten, die Intentionen der Anthroposophen, die ihn besuchten, vorab wahrzunehmen. So staunte ein Anthroposoph, dass Boca schon gewusst habe, dass er ein Buch Rudolf Steiners dabeihatte, obwohl er das sorgfältig verheimlichte, so Vasileanu, Marius: Părintele Arsenie Boca și tăcerea sa lucrătoare. Introducere, [Vater Arsenie Boca und sein tätiges Schweigen. Einleitung], in: Altfel despre arta Părintelui Arsenie Boca, [Mal anders über die Kunst des Vaters Arsenie Boca], hg. v. Marius Vasileanu, Cluj-Napoca: Şcoala Ardeleană 2019, 12.

67 Diese seien ihm durch die Artikel Mircea Eliades zugänglich gewesen, der diese Praktiken in Indien erforscht habe, so nach Bocas 1945 verfasster „Autobiographie“, in: Enache, George / Petcu, Adrian Nicolae: Părintele Arsenie Boca în atenția Poliției Politice din România. [Vater Arsenie Boca, beobachtet vom rumänischen politischen Überwachungsdienst], Galați: Editura Partener 2009, 91. Gemeint waren die folgenden Artikel Eliades: Problematica filosofiei indiene. [Die Problematik der indischen Philosophie], in: Revista de filosofie 15/1930, 50–72; Introducere în filosofia Samkhya. [Einleitung in die Samkhya-Philosophie], in: Ebd., 15/1930, 152–177; Contribuții la psihologia Yoga. [Beiträge zur Psychologie des Yoga], in: Revista de filosofie 16/1931, 52–76. Diese wurden später in seine Dissertation: Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris / Bukarest: Paul Geuthner/ Fundația pentru Literatură și Artă 1936, integriert; auf Rumänisch übersetzt und kritisch herausgegeben von Eugen Ciurtin in: M. Eliade – Yoga. Eseu asupra originilor misticii indiene, Bukarest: Institutul de Istorie a Religiilor 2016.

Anthroposophie.[68] Sein größtes Interesse lag im Bereich der patristischen theologischen Erneuerung, die sich konkret in der Unterstützung des Projektes einer rumänischen Übersetzung der *Philokalia* (eine Sammlung griechischer Schriften über das asketische und kontemplative Leben) ausdrückte sowie in seinem Vorhaben eine umfassende theologische Anthropologie zu schreiben.[69]

Arsenie Boca genießt weiterhin ein besonderes Ansehen bei einzelnen rumänischen Anthroposophen,[70] wobei sein literarisches Werk, seine Malereien und sein Ruhm als Heiler und Hellseher anthroposophisch gedeutet werden. Ein besonderes Merkmal seien dabei die von einigen rumänischen Anthroposophen hervorgehobenen Gemeinsamkeiten zwischen Seraphim von Sarow und Arsenie Boca:

> Wer ist Arsenie Boca? [...] Man sagt, auf dem Athos habe er in besonderen geistigen Umständen die Hellsichtigkeit und von Seraphim von Sarow, einem Heiligen Russlands, dessen Fähigkeiten empfangen. Und dann nimmt er den Namen Arsenie an und schweigt. Das war sein Schicksal.[71]

Diese „Investitur“ Arsenie Bocas durch Seraphim von Sarow soll eine Art Sukzession suggerieren, wodurch jene von den Anthroposophen höchst erstrebten und von Starez Seraphim erlangten übernatürlichen Fähigkeiten weiter tradiert seien. Sie konnte als eine symbolische Indienstnahme der Persönlichkeit Bocas zugunsten der Anthroposophie fungieren. Die anthroposophische Nachahmung des unter orthodoxen Christen verbreiteten Kults Arsenie Bocas, der sich vor allem durch häufige Pilgerreisen zum Kloster Prislop auszeichnete,[72] erklärt sich als greifbarer Ausdruck einer Konkurrenzsituation, indem die rumänischen Anthroposophen ebenfalls Erholungs- und Meditationsreisen zum Kloster Arsenies organisieren.[73]

---

68 Boca, Arsenie: Cărarea Împărăției. [Der Pfad des Reiches], Arad: Editura Episcopia Ortodoxă Română a Aradului 1995, 66–76.

69 Băncilă, Ionuț: Zur Einordnung von Arsenie Boca in der rumänischen Religionsgeschichte, in: Archaeus 19–20/2015–2016, 223–238.

70 Es fehlt eine „offizielle“ Positionierung der rumänischen Anthroposophischen Gesellschaft.

71 Aur, Gheorghe: Die Zeit ist schon da, in: Seminarbrief, Freie Hochschule der Christengemeinschaft Stuttgart, hg. v. der Freien Hochschule der Christengemeinschaft Stuttgart, September 2015, 16–17, S. 16.

72 Feldnotizen eines teilnehmenden Beobachters bietet Bănică, Mirel: Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană, [Das Bedürfnis nach Wunder. Das Phänomen der Pilgerschaften im gegenwärtigen Rumänien], Iași: Polirom 2014, 129–141, 243–260. Eine anthropologische Deutung bei Pop, Simion: ‚I've tempted the Saint with my Prayer‘. Prayer, Charisma and Ethics in Romanian Eastern Orthodox Christianity, Religion 47/2017, 73–91.

73 Szabo, Bogdan: Simpozionul ‚Sufletul Europei‘ Simeria Veche, 2015. [Die Tagung ‚Die Seele Europas‘ Simeria Veche, 2015], in: Antroposofia 14/2015, 13–14.

Sie sorgt auch für eine gewisse Ambiguität der Gestalt des Mönches Arsenie in manchen fundamentalistisch orientierten Kirchenkreisen, die insbesondere hinsichtlich des Vorhabens einiger Bischöfen, Arsenie Boca heiligzusprechen, für Spannungen sorgt.

6 Schlussfolgerungen

Die oben diskutierten Momentaufnahmen der viel breiteren und komplexeren Rezeptionsgeschichte der Anthroposophie in Rumänien lassen mehr Fragen offen, als sie beantworten können: Wie hat die Anthroposophie weiter unter den ethnisch Deutschen Rumäniens gewirkt?[74] Was geschah mit den anderen Praxisfeldern der Anthroposophie (Waldorfpädagogik, Eurythmie)? Welche individuellen Aneignungsprozesse gab es in der rumänischen Anthroposophie, wie rezipierten diejenige Anthroposophen, die von der offiziellen rumänischen Anthroposophischen Gesellschaft kritisch betrachtet wurden, die Ansätze Rudolf Steiners?[75]

Nur vorläufig lassen sich beim jetzigen Stand der Forschung Schlussfolgerungen ziehen. Ein auffälliges Merkmal der Anthroposophie in Rumänien ist die Tendenz zur Nationalisierung im Sinne einer zunehmend bewussten und gesteuerten Anpassung an die kulturell-religiösen Besonderheiten Rumäniens: Lokale charismatische Persönlichkeiten der Orthodoxie wie Arsenie Boca werden als anthroposophisch gesinnt dargestellt, vielmehr sollen sie rumänische Anthroposophen auf den geistig-energetischen Reichtum einzelner Ortschaften in Rumänien verweisen, etwa auf das Retezat-Gebirge, wo nicht zufällig Arsenie Boca tätig war.[76] Derartige

74 Etwa auf Friedrich Benesch (1907–1991), evangelischer Pfarrer in Siebenbürgen mit einer ausgeprägten nationalsozialistischen Gesinnung und entsprechenden Aktivitäten in Siebenbürgen, später Leiter des Priesterseminars der Stuttgarter Christengemeinschaft. Laut seiner Biographie habe Benesch die Anthropsophie während seiner Deutschlandaufenthalte kennengelernt, so Hans-Werner Schroeder: Friedrich Benesch: Leben und Werk. 1907–1991, Stuttgart-Berlin: Mayer 2007, 166.

75 Hier sind mindestens zwei der rumänischen anthroposophischen Einzelgänger zu erwähnen: der Musikwissenschaftler George Bălan (geb. 1929), der seit 1977 in Deutschland lebt und seine eigene Philosophie der Musik entwickelte (siehe online: http://www.musicosophia.com/) sowie philosophische Apologien der Homoerotik verfasste (Iubirea interzisă. Romanul unui tabu, [Die verbotene Liebe. Der Roman eines Tabus], Bukarest, 2001; Homofobia. Psihograma unei boli sociale, [Die Homophobie. Das Psychogramm einer sozialen Krankheit], Bukarest, 2004) und der Literaturkritiker Ioan Buduca (geb. 1952).

76 So Kruse, Dirk: Munții Retezat – excursie de trei zile în cadrul Simpozionului ‚Sufletul Europei' 2015, [Das Retezat-Gebirge – ein dreitägiger Ausflug im Rahmen der Tagung ‚Die Seele Europas' 2015], in: Antroposofia 14/2015, 15.

Deutungen stellen nur einen Aspekt der komplexen Plausibilisierungsstrategien der Anthroposophie in Rumänen dar. Die künftige Anthroposophieforschung hat die schwierige und zugleich spannende Aufgabe, ähnliche Dynamiken und deren komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge genauer zu untersuchen.

Literatur- und Quellenverzeichnis

[Anonym], Idei dintr-o conferință. Idolatria modernă, criza economică și organizmul social, [Ideen einer Konferenz. Die moderne Idolatrie, die ökonomische Krise und der soziale Organismus], in: Cuvântul satelor 27/1930, 2

[Anonym], Satele și Biserica lui Cristos. [Die Dörfer und die Kirche Christi], in: Cuvântul satelor 7/1929, 1

[Anonym]: Animalele și păsările vorbesc! [Die Tiere und die Vögel sprechen!], in: Scafandrierul 1/1930, 10–11

[Anonym]: Bacilus abortus infectiosus Bang, in: Scafandrierul 1/1930, 6

[Anonym]: De când există omul pe pământ? [Seit wann gibt es Menschen auf der Erde?], in: Scafandrierul 1/1930, 11–13

[Anonym]: Descoperirea unei noi planete din stăpânirea Soarelui: Transneptuniana [Die Entdeckung eines neuen, von der Sonne beherrschten Planeten: Transneptun], in: Scafandrierul 1/1930, 15–16

[Anonym]: Fatima din Portugalia, [Fatima von Portugal], in: Scafandrierul 1/1930, 9–10

[Anonym]: O nouă descoperire sensațională în chimie, de valoare mult mai mare ca Radiul? Protactininum-ul“ [Eine sensationelle Neuentdeckung in der Chemie, wichtiger als die des Radiums? Protactinium], in: Scafandrierul 1/1930, 22–23

Ackert Jr., Lloyd T.: The ‚Cycle of Life‘ in Ecology. Sergei Vinogradskii’s Soil Microbiology, 1885–1940, in: Journal of the History of Biology 40/2007, 109–145

Aur, Gheorghe: Die Zeit ist schon da, in: Seminarbrief, Freie Hochschule der Christengemeinschaft Stuttgart, hg. v. der Freien Hochschule der Christengemeinschaft Stuttgart, September 2015, 16–17

Baier, Karl: Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009

Bălan, George: Homofobia. Psihograma unei boli sociale, [Die Homophobie. Das Psychogramm einer sozialen Krankheit], Bukarest, 2004

— Iubirea interzisă. Romanul unui tabu, [Die verbotene Liebe. Der Roman eines Tabus], Bukarest, 2001

Băncilă, Ionuț: Zur Einordnung von Arsenie Boca in der rumänischen Religionsgeschichte, in: Archaeus 19–20/2015–2016, 223–238

Bănică, Mirel: Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană, [Das Bedürfnis nach Wunder. Das Phänomen der Pilgerschaften im gegenwärtigen Rumänien], Iași: Polirom 2014

Boca, Arsenie: Cărarea Împărăției. [Der Pfad des Reiches], Arad: Editura Episcopia Ortodoxă Română a Aradului 1995

Buleu, Constantina Raveca: Antroposofie transilvană în perioada interbelică. [Siebenbürgische Anthroposophie in der Zwischenkriegszeit], in: Transilvania din Cuvinte [Siebenbürgen in Worten], hg. v. Irinia Petraș, Cluj-Napoca 2017, 208–213

CI [wohl: Ciucurel, Ioan]: Calea adevărului II. [Der Weg der Wahrheit], in: Cuvântul satelor 3, Heft 50/1929, 2

CI [wohl: Ciucurel, Ioan]: La Botezul Domnului. [Zum Fest der Taufe des Herrn], in: Cuvântul satelor 2/1929, 1

Ciucurel, Ioan: Ce rost are antropozofia pentru plugari? IV, [Welche Rolle spielt die Anthroposophie für die Ackerleute?], in: Cuvântul satelor 1/1930, 2

— De ce se dă alarma. [Warum der Alarm ausgelöst wird], in: Cuvântul satelor 30/1930, 1

— Deasupra grijilor lumești. [Jenseits der weltlichen Sorgen], in: Cuvântul satelor 35/1930, 1

— La Dumineca Floriilor. [Zum Palmsonntag], in: Cuvântul satelor 15/1930, 1

— La Nașterea Domnului. [Bei der Geburt des Herrn], in: Cuvântul satelor 50/1930, 1

— Orientare. [Orientierung], in: Cuvântul satelor 39/1930, 1

— Un nou îngrășământ în agricultură VII. [Ein neues Düngemittel in der Landwirtschaft], in: Cuvântul satelor 4/1930, 2

Compostul – îngrășământ din deșeuri organice. [Das Kompost, ein Düngemittel aus organischem Abfall], hg. v. VladIonescu-Sisești u. a., Bukarest: Editura Științifică și Enciclopedică 1980

Crișan, Agenor: Viorica Petrescu-Dragalina, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert, Ein Kulturimpuls in biografischen Porträts, hg. v. Bodo von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003, 590

Eliade, Mircea: Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926, [Die Mysterien und die orientalische Initiation. Jugendschriften, 1926], Bukarest: Humanitas 1998

— Rudolf Steiner, in: Scafandrierul 1/1930, 33

— Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne, Paris / Bukarest: Paul Geuthner/ Fundația pentru Literatură și Artă 1936

[kritische Edition und rum—nische Übersetzung, hrsg. von Eugen Ciurtin, M. Eliade – Yoga. Eseu asupra originilor misticii indiene, Bukarest: Institutul de Istorie a Religiilor 2016]

Enache, George / Petcu, Adrian Nicolae: Părintele Arsenie Boca în atenția Poliției Politice din România. [Vater Arsenie Boca, beobachtet vom rumänischen politischen Überwachungsdienst], Galați: Editura Partener 2009

French, Brendan: Blavatsky, Dostoevskii and Occult *starchestvo*, in: Aries 7/2007, 161–184

Hagemeister, Michael: Die Prophezeiungen des heiligen Seraphim von Sarov über das Kommen des Antichrist und das Ende der Welt, in: Finis mundi, Endzeiten und Weltenden im östlichen Europa, hg. v. Joachim Hösler u. a. Stuttgart: Steiner Verlag 1998, 41–60

Hans-Werner Schroeder, Friedrich Benesch: Leben und Werk. 1907–1991, Stuttgart-Berlin: Mayer 2007

Hausherr, Irénée: Direction spirituelle en Orient autrefois. Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1955

Humă-Bogdan, Nicolae: Impresii dela Dornach (Elveția), centrul mondial antropozofic. [Impressionen aus Dornach (Schweiz), dem Weltzentrum der Anthroposophie], in: Cuvântul satelor 38/1930, 2; 40/1930, 2; 41/1930, 2

Idel, Moshe: Mircea Eliade. De la magie la mit. [Mircea Eliade, von der Magie zum Mythos], Iași: Polirom 2014

Ionaș, I[oan]: Crăciunul. [Weihnachten], in: Cuvântul satelor 51–52/1929, 1

Iosif, Sfeta: Comnismul-Bolșevic II. [Der bolschewistische Kommunismus], in: Cuvântul satelor 41/1930, 3

Kligman, Gail / Verdery, Katherine: Peasants under Siege. The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949–1962, Princeton: Princeton University Press 2011
König, Walter: Rudolf Steiner und Siebenbürgen, in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 21/1998, 1–7
Kozlik, Frédéric C.: L'influence de l'anthroposophie sur l'oeuvre d'Andréi Biélyi. Frankfurt a. M.: Fischer 1981
Kruse, Dirk: Munții Retezat – excursie de trei zile în cadrul Simpozionului ‚Sufletul Europei' 2015. [Das Retezat-Gebirge – ein dreitägiger Ausflug im Rahmen der Tagung ‚Die Seele Europas' 2015], in: Antroposofia 14/2015, 15
Mulsow, Martin: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Berlin: Suhrkamp 2012
Papacostea, Petre P.: Agricultura biologică. [Die biologische Landwirtschaft], Bukarest: Editura Ceres 1981
Părintele Arsenie Boca în Arhivele Securității: Anchetele, Canalul și Persecuția. Opis de Documente, [Vater Arsenie Boca in den Archiven des Sicherheitsdienstes: die Befragungen, der Kanal [gemeint ist der Donau-Schwarzmeer-Kanal und die dortige Zwangsarbeit] und die Verfolgung. Dokumentensammlung], hg. v. Florian Bichir u. a., Band II, Sibiu: Agnos 2014
Pârgariu, Petre: Antropozofia. [Die Anthroposophie], in: Scafandrierul 1/1930, 5
— Cum puteți afla comori? [Wie kann man Schätze finden?], in: Scafandrierul 1/1930, 7–9
Pop, Simion: ‚I've tempted the Saint with my Prayer'. Prayer, Charisma and Ethics in Romanian Eastern Orthodox Christianity, Religion 47/2017, 73–91
Rămnețeanu, Vasile / Ciucurel, Lucian: Istoricul gazetei ‚Cuvântul satelor' (scris de Ion [sic] Ciucurel). [Die Geschichte der Zeitung ‚Das Wort der Dörfer' (verfasst von Ion Ciucurel)], Timișoara: Editura Mirton 2005
Red[acția], Constituirea provizorie a Societăței Antropozofice din Cluj. Principiile de bază ale științei Antropozofice și a unei asemenea Societăți. Expunerile conducătorilor, [Die provisorische Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft in Cluj. Die Grundprinzipien der anthroposophischen Wissenschaft und der Gesellschaft, Die Darstellungen der Gründer], in: Scafandrierul 1/1930, 24
Redacția, „Precizări asupra scopului, spiritului și titlului revistei ‚Scafandrierul naturei și al lumilor spirituale'". [Erklärungen über das Ziel, den Geist und den Titel der Zeitschrift ‚Der Seetaucher der Natur und der geistigen Welten'], in: Scafandrierul 1/1930, 3
Ricketts Mac Linscott: Eliade and Goethe, in: Archaeus 6/2002, 283–311
— Mircea Eliade – The Romanian Roots, 1907–1945, New York: Columbia University Press 1988
Schmitt, Angelika: Hermetischer Symbolismus. Andrej Belyjs ‚Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši', Berlin: Peter Lang 2018
Szabo, Bogdan: Simpozionul ‚Sufletul Europei' Simeria Veche, 2015. [Die Tagung ‚Die Seele Europas' Simeria Veche, 2015], in: Antroposofia 14/2015, 13–14
Țărănimea și puterea. Procesul de colectivizare a agriculturii în România (1949–1962), [Die Bauernschaft und die Macht. Der Prozess landwirtschaftlicher Kollektivierung in Rumänien, 1949–1962], hg. v. Dorin Dobrincu u. a., Iași: Polirom 2005
Vasileanu, Marius: Părintele Arsenie Boca și tăcerea sa lucrătoare. Introducere, [Vater Arsenie Boca und sein tätiges Schweigen. Einleitung], in: Altfel despre arta Părintelui Arsenie Boca, [Mal anders über die Kunst des Vaters Arsenie Boca], hg. v. Marius Vasileanu, Cluj-Napoca: Şcoala Ardeleană 2019
Von Maydell, Renata: Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland, Bochum: Projekt Verlag 2005

Wood, David: Rudolf Steiner and Professor (Josef) Capesius on the Centenary of the First Mystery Drama in Munich (1910–2010), in: New View 58/2010–2011, 53–62
Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007
— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019

Viktoria Vitanova-Kerber

Anthroposophie in Bulgarien

Abstract: Die dynamische Verbreitung der Anthroposophie in Bulgarien wurde bis jetzt kaum wissenschaftlich erforscht und ist vorwiegend anhand von Quellen rekonstruierbar. Aus diesem Grund stellt der vorliegende Beitrag eine Kartografie des bulgarischen anthroposophischen Feldes dar, die die wichtigsten Akteur*innen, ihre Vernetzungen und Tätigkeitsfelder sowie ihre öffentliche Wirksamkeit und Medienpräsenz aufzeigt und analysiert. Dabei werden die landesspezifischen historischen, politischen und religiösen Besonderheiten, zu denen das Spannungsverhältnis zu der bulgarischen theosophischen Gemeinschaft „Weiße Bruderschaft" gehört, explizit berücksichtigt.

1 Entstehung in Abgrenzung

Die religiöse Landschaft in Bulgarien am Anfang des 20. Jahrhunderts beinhaltete neben den historisch traditionellen bulgarisch-orthodoxen, muslimischen und jüdischen Gemeinden, auch theosophische Akteur*innen und Gruppen[1], sowie Freimaurer-Logen[2]. Um 1900 sammelte sich um den studierten Theologen Petar Dunov (1864–1944) eine kleine Gruppe von Anhänger*innen, die nach dem Ersten Weltkrieg den Namen *Weiße Bruderschaft*[3] bekam und bis heute eine der größten esoterischen Bewegungen in Bulgarien darstellt. Dunov wurde während seines Studiums im Ausland von der Theosophie beeinflusst, seine Schüler*innen[4] berichten, dass er Helena Blavatsky und Rudolf Steiner persönlich getroffen habe. Dies wirkte sich

---

1 Vgl. Georgieva, Tsvetana / Grozev, Ivan: „Novata kulturna rasa" v estetikoreligiozniia proekt na bŭlgarskiia modernizŭm. [Grozev, Ivan: Die neue Kulturrasse im ästhetisch-religiösen Projekt des bulgarischen Modernismus], in: Slavia Meridionalis 20/2020; Drzewiecka, Ewelina: „Enlightened Esotericism": A Case Study on Migrating Ideas in the Modern Bulgarian Tradition, in: Esotericism, Literature and Culture in Central and Eastern Europe: CEENASWE 2 (Second Conference of Central and Eastern European Network for the Academic Study of Western Esotericism), hg. v. Nemanja Radulović, Faculty of Philosophie / University of Belgrade: Belgrade, 2018, 120–121.

2 Vgl. Nazerska, Georgeta: „Свещената планина" в сакралната география на София: Практики на езотерични общества през първата половина на XX век. [The „Sacred Mountain" in the Sacred Geography of Sofia: Practices of Esoteric Societies in the First Half of the 20th Century], in: Балкани [The Balkans] 1/2020, 75.

3 Nicht zu verwechseln mit der ukrainischen Weißen Bruderschaft von Maria Devi Khristos.

4 In der Weißen Bruderschaft verstehen sich alle als Schüler von Dunov, der „der Lehrer" oder „der Meister" genannt wird.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-005

auch auf seine Lehre aus, die viele Ähnlichkeiten zur Theosophie und Anthroposophie aufwies, aber stark in den bulgarischen Kontext eingebunden war. In dieser bereits gesättigten religiösen Landschaft versuchten auch Steiners Ideen Fuß zu fassen, ihr Platz musste jedoch in Konkurrenz mit der Weißen Bruderschaft erkämpft werden.

Dimo Daskalov (1908–1989) gilt als der erste bulgarische Anthroposoph. Seine Biographie[5] dokumentiert, dass in den 1920er Jahren anthroposophische Literatur in Bulgarien bereits verbreitet war. Die Anthropologin Stanislava Toncheva rekonstruiert die anthroposophische Version der Entstehungsgeschichte und betont, dass sie sich von der der Weißen Bruderschaft unterscheidet.[6] Boyan Boev, ein Anhänger der Weißen Bruderschaft, habe nach seinem Studium in Deutschland einige Bücher von Rudolf Steiner mitgebracht, die er gemeinsam mit Daskalov gelesen und übersetzt habe. Nach einem Gespräch zwischen Daskalov und Dunov, in dem letzterer mit der Legende seiner Anhänger*innen, er sei der wiedergeborene Jesus, konfrontiert wurde, kam es zum Bruch zwischen den beiden. Dunov bestätigte diese Vorstellung, was zur Abwendung Daskalovs von der Weißen Bruderschaft führte, da er die Auffassung Steiners vertrat, dass Jesus nur in einem ätherischen, nicht aber in einem menschlichen Körper wiedergeboren werden könne. Nach diesem Streit widmete Daskalov sein ganzes Leben der Anthroposophie und Boev blieb Anhänger von Petar Dunov. Die andere Version dieser Geschichte erzählen die Weißen Brüder und Schwestern, nach denen Steiner selbst seine Bücher an Boyan Boev in Deutschland übergeben habe, mit der Weisung, er solle in seine Heimat Bulgarien zurückkehren, wo der „richtige" Lehrer, Petar Dunov, lebe.

Die beiden Erzählungen weisen auf eine konfliktvolle Erstbegegnung zwischen Anthroposophie und Weißer Bruderschaft hin. Beide Bewegungen haben einen theosophischen Ursprung und proklamieren ein ähnliches Weltbild, was sie zu unmittelbaren Konkurrenten im religiösen Feld macht. Wenn Anhänger*innen der sich gerade etablierenden Weißen Bruderschaft mit Inhalten der Anthroposophie konfrontiert wurden, festigten einige dabei ihre Überzeugungen, andere dagegen wandten sich der Anthroposophie zu, was die Daseinsberechtigung von Dunovs Gruppe gefährdete und die Konstruktion von Legitimierungsnarrativen auf beiden Seiten erforderte, wie die Geschichte mit Daskalov und Boev illustriert. Eine solche

5 Erstellt von der bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft; online: https://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=343 (2.2.2021).

6 Für eine detaillierte Darstellung der beiden Geschichten vgl. Toncheva, Svetoslava: Out of the New Spirituality of the Twentieth Century: The Dawn of Anthroposophy, the White Brotherhood and the Unified Teaching, Berlin: Frank & Timme 2015, 164.

Genese in Konkurrenz ist kein Spezifikum der bulgarischen Anthroposophie, sondern häufige Entstehungskonstellation.

Zwischen 1944 und 1989 befand sich Bulgarien unter sozialistischer Regierung. Obwohl Religion aus der öffentlichen Sphäre verdrängt wurde, ist sie, gegen das gängige Verständnis eines „religionslosen Ostens“, nie verschwunden. Nach einer repressiven stalinistischen Phase bis 1953 erfolgte in den 1960er und 1970er Jahren eine zunehmende Liberalisierung, in der sich viele esoterische Phänomene relativ unbeschwert weiterentwickeln konnten. Parapsychologische Forschung[7] wurde staatlich finanziert, das aus der Theosophie stammende *Agni Yoga*[8] des russischen Ehepaars Roerich etablierte sich als Staatsdoktrin unter der Kulturpolitikerin Ljudmila Zhivkova[9] und in Salons traf sich die *Intelligenzija* und tauschte esoterische Literatur aus. Dank Dunovs Netzwerken bis hin zum Parteichef der Bulgarischen Kommunistischen Partei Todor Zhivkov, genoss die Weiße Bruderschaft während der sozialistischen Zeit Protektionen und erlebte sogar ein Wachstum.[10] In der Selbstdarstellung der Gruppe wird jedoch ein Opfernarrativ konstruiert, welches diese günstigen Konditionen verschweigt und von Repressionen und Verfolgung vonseiten des Regimes berichtet.[11] Obwohl es keine Hinweise auf eine ähnliche Unterstützung der Anthroposophie gibt, entwickelte sich Steiners Lehre unter dem sozialistischen Regime, ebenso wie die anderen esoterischen Phänomene, weiter. Biographische Berichte über Dimo Daskalov und Vera Gjulgelieva auf der Seite der Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft weisen darauf hin, dass vor 1989 ein reicher Fundus anthroposophischer Literatur auf Bulgarisch übersetzt und illegal verbreitet wurde.[12] Des Weiteren wurden Vorträge gehalten und Kontakte zu deutschsprachigen Anthroposoph*innen gepflegt.

---

7 Vgl. Ostrander, Sheila / Schroeder, Lynn: PSI: Die wissenschaftlcihe Erforschung und praktische Nutzung übersinnlicher Kräfte des Geistes und der Seele im Ostblock, Bern u. a.: Scherz 1973. Bulgarien und die Tschechoslowakei und ihren nationalen Formen der Parapsychologie „Suggestologie“ und „Psychotronik“ werden ganze Kapitel gewidmet.

8 Über Agni Yoga vgl. Stasulane, Anita: The Theosophy of the Roerichs: Agni Yoga or Living Ethics, in Handbook of the Theosophical Current, hg. v. Olav Hammer / Mikael Rothstein, Leiden / Boston: Brill 2013, 193–205.

9 Über die Anwendung der Agni Yoga in Zhivkovas Kulturpolitik vgl. Ivanova, Veneta T.: Occult Communism: Cultura, Science and Spirituality in Late Socialist Bulgaria, University of Illinois at Urbana-Champaign 2017, Kapitel 2, 54–108; Vitanova-Kerber, Viktoria: From Sofia's Salons to the Mountain Ranges of Kozhukh: Social and Functional Dimensions of Esotericism in Late Socialist Bulgaria, in Baltic Worlds 4/2021, Special Section „Alternative beliefs and New Age in socialist Eastern Europe“, 56–67.

10 Vgl. Ivanova: Occult Communism, 201–203.

11 Ebd.

12 Siehe Unterkapitel 2. Bulgarische Übersetzungen anthroposophischer Literatur vor 1989.

Von der ununterbrochenen Aktivität der ersten bulgarischen Anthroposoph*innen zeugen die beiden anthroposophischen Verlage „Daskalov“ und „ISIS“ (gegründet jeweils 1991 und 1994) sowie die zahlreichen „individual anthroposophical societies“[13], die in den 1990er Jahren gegründet wurden und sich 2002 zur heutigen *Българско Антропософско Общество* („Bulgarische Anthroposophische Gesellschaft“), die Teil der *Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft* in Dornach ist, vereint haben. Die Gesellschaft ist in Form einer gemeinnützigen Gesellschaft in Sofia registriert und hatte in 2020 laut ihrer offiziellen Webseite 21 Arbeitsgruppen in sieben bulgarischen Großstädten: Sofia, Stara Zagora, Varna, Pleven, Gabrovo, Targovishte, Yambol.[14] Die Gruppe in Varna (wo die Zentralle der Weißen Bruderschaft liegt) existierte offiziell 2011[15] noch nicht, dafür scheint die Gruppe in Blagoevgrad, die damals noch aktiv war, sich aufgelöst zu haben. Vorsitzender der Gesellschaft ist Dr. Traicho Frangov, der auch für die Kommunikation mit Dornach zuständig ist. Die offizielle Zeitschrift der Gesellschaft *Антропософски вести* („Anthroposophische Nachrichten“) erscheint vier Mal jährlich seit 1999, herausgegeben von Diana Botuscharova. Darin finden sich zum großen Teil Übersetzungen von Texten deutschsprachiger Anthroposoph*innen zu weltanschaulichen sowie tagespolitischen Themen, aber auch Texte bulgarischer Autor*innen.

Obwohl aktuell beide Gruppen bereits etabliert sind und rechtliche sowie öffentliche Anerkennung bekommen haben, ist die Beziehung zwischen ihnen kompliziert. Das anthroposophische Feld scheint heterogen zu sein und zwischen Kooperation, Konflikt und Synthese zu schwanken. Ein Teil der Anthroposoph*innen hat ein kooperatives Verhältnis zu Dunovs Lehre, wofür der 2017 in Varna von der Weißen Bruderschaft und der Anthroposophischen Gesellschaft gemeinsam organisierte Runde Tisch zum Thema „Die geistige Führung der Menschheit“ zeugt. Traicho Frangov, Georgi Akabaliev, Martin Atanassov und Sava Vassilev nahmen von anthroposophischer Seite Teil und hielten Vorträge über Konzepte der Anthroposophie sowie über Aussagen von Rudolf Steiner.[16] Dazu finden sich jedoch durchaus kritische Meinungen von anderen, womöglich konservativeren Anthroposoph*innen, wie Dorina Vassileva, die diese Annäherung als „anti-anthroposophisch“[17] bezeichnen. Eine dritte Gruppe bildet sich um Dimitar Mangurov und seine Idee

---

13 Toncheva: Out of the New Spirituality 2015, 165.

14 Laut der offiziellen Webseite der Gesellschaft; online: https://www.aobg.org/workshops.php?ln=1&id=57 (3.2.2021).

15 Tonchevas Monographie (2015) basiert auf Recherche und Feldforschung von 2011.

16 Programmheft der Veranstaltung sowie Links zu den Vorträgen auf der Webseite der Bruderschaft; online: http://bratstvo-varna.com/ma sa/ (3.2.2021).

17 Über die Kritik an Martin Atanassov und seine Nähe zur Weisen Bruderschaft vgl. Дорина Василева, За съвременното Посвещение, за анти-антропософията на някои български „ан-

einer Synthese der Lehren von Rudolf Steiner und Petar Dunov, die er in seinen über 70 Vorträgen und zwei Büchern seit 2001 proklamiert. Viele Anthroposoph-*innen sympathisieren mit Mangurov und reisen aus allen Teilen des Landes an, um seine Auftritte in Varna zu erleben. Andere, sowohl von anthroposophischer Seite als auch vonseiten der Weißen Bruderschaft, bezeichnen ihn despektierlich als „Guru“ und „falschen Propheten“ und distanzieren sich stark von ihm. Zudem wird ihm die Verfolgung politischer und finanzieller Interessen vorgeworfen. Grund dafür sind Mangurovs Verbindungen zum Ex-Premierminister Borissov, dem er in seinen Texten eine spirituelle Führungsposition zuspricht.

Diese Dynamiken zeigen, dass die Genese der Anthroposophie in Bulgarien nicht unabhängig von ihrem Hauptkonkurrenten, der Weißen Bruderschaft, zu denken ist. In einer Wechselbeziehung zwischen Konflikt, friedlicher Koexistenz und Kooperation werden nicht nur weltanschauliche Fragen, sondern auch Machtverhältnisse, gesellschaftliche Einflussräume und Bereiche der öffentlichen Präsenz und Wirksamkeit der beiden Gemeinschaften verhandelt. Diese Dynamik deutet Toncheva als Zeichen, dass sich die anthroposophische Gruppe immer noch in einem „stage of establishing the core of the organization“[18] befinde. Sie hebt dabei die Rolle des nationalen Kontextes als Spezifikum der bulgarischen Anthroposophie hervor, meint damit jedoch nicht primär die historisch-politischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, sondern einen angeblichen „conservatism inherent in societies that are oriented towards the traditional“[19], den sie damit zur psychologischen Besonderheit der ganzen bulgarischen Nation erklärt. Für die Länder des deutschsprachigen Raumes wird dagegen eine „openness [...] to the new and non-standard [developments]“[20] postuliert und durch den Vergleich zwischen den beiden „Grundeinstellungen“ die verzögerte Entwicklung der bulgarischen Anthroposophie erklärt. Ein solcher Zugang hat ein relativ begrenztes Erklärungspotenzial und macht dafür eine stark generalisierende „Ost-West“ Dichotomie, die Vorurteile implizit reproduziert, auf.

Fruchtbarer ist ein Ansatz, der den nationalen *historischen* Kontext berücksichtigt. Die fast 100-jährige Geschichte der Anthroposophie in Bulgarien verlief dezentralisiert, illegal und öffentlich wenig wirksam; Schlüsselbereiche wie Waldorfpädagogik, biodynamische Landwirtschaft und anthroposophische Me-

тропософи“ и за бъдещето на Антропософията като лечебна сила. [Über die heutige Widmung, über die Anti-Anthroposophie einiger bulgarischen „Anthroposophen“ und über die Zukunft der Anthroposophie als heilende Kraft]; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/205 (4.2.2021).

18 Toncheva: Out of the New Spirituality (2015), 169.

19 Ebd. vgl. auch ebd., 166.

20 Ebd., 168.

dizin entwickelten sich erst nach 2010. In diesem Sinne ist die anhaltende Konstitutions- und Selbstdefinierungsphase, die vor allem in ein Ringen um Autorität innerhalb des bulgarischen anthroposophischen Feldes ihren Ausdruck findet, nicht unüblich. Die Konflikte zwischen den Anthroposoph*innen werden oft weltanschaulich gerahmt (beispielsweise wegen des Vorwurfs falscher Lesart der Schriften Steiners), laufen jedoch häufig auf persönliche Eingriffe und Vorwürfe wie Egomanie und Eigenermächtigung hinaus. Ein gutes Beispiel dafür ist die Kritik an Dimitar Mangurovs Synthese-Ansatz, die nicht an seinen theologischen Widersprüchen, sondern vielmehr an Mangurovs Popularität und Machtposition unter den Anthroposoph*innen sowie an seinen politischen Aktivitäten und Vorlieben zur Ex-Regierungspartei ГЕРБ („Schutzschild“) ansetzt.

Die Entstehung und Popularisierung der klassisch anthroposophischen Praxisfelder Pädagogik, Medizin und Landwirtschaft anhand zentraler Akteur*innen, Einrichtungen und Institutionalisierungsformen werden im Folgenden dargestellt. Die drei Bereiche sind nicht als getrennte, unabhängige Sphären, sondern als ein breites anthroposophisches Handlungsfeld zu denken, in dem es personelle sowie institutionelle Überschneidungen gibt. Fast immer wurden die Projekte in Bulgarien von deutschen oder schweizerischen Anthroposoph*innen in Gang gesetzt, was für die gute internationale Vernetzung der bulgarischen Gruppe sowie für ein erhebliches Interesse vonseiten der deutschsprachigen Anthroposophie spricht.

2 Anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie

Ausschlaggebend für die Entwicklung vieler pädagogischer Initiativen in Bulgarien scheint die Konferenz über anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie[21], organisiert 2006 in Varna von der Schweizer Sozialtherapeutin Edith Moor, gewesen zu sein. Anlass damals war das öffentlich sichtbar gewordene Problem der unzumutbaren Bedingungen in den bulgarischen Sozialeinrichtungen für Kinder mit Behinderung sowie der inhumane Umgang einiger Sozialarbeiter*innen mit den Patient*innen dort.[22] Die Konferenz stellt neue pädagogische Ansätze vor und

21 Bulgarische Anthroposophische Gesellschaft: Отчет за 3-та учебна година (2010) [Bericht für das dritte Schuljahr (2010)]; online: http://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=188 (5.2.2021).

22 Das Problem wird international bekannt nach der Dokumentation der britischen Regisseurin Kate Blewett, „Bulgaria’s Abandoned Children“, 2007. Nach der öffentlichen Debatte im In- und Ausland schließt sich eine Nationalkampagne für die Schließung aller Kinderheime und die Unterbringung der Kinder in Familien an.

ebnet den Weg für die Gründung des *Vereins für anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie-Bulgarien*[23], der sich zudem mit biologisch-dynamischer und sozial-inklusiver Landwirtschaft beschäftigte. Das erste dreijährige Ausbildungsseminar für anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie startete 2008 und wurde von 38 Teilnehmer*innen absolviert. Lektor*innen waren Waldorflehrer*innen, Heilpädagog*innen, Sozialtherapeut*innen und anthroposophische Ärzt*innen aus der Schweiz, Deutschland, Rumänien und der Ukraine, darunter Hugo Löffel, Thomas Schoch, Hartwig Ehlers, Franziska Keller, Konstantin Gruia, Andrea Kron-Petrovitsch. Das Seminar wurde durch private sowie institutionelle[24] Spenden finanziert und war an der privaten *New Bulgarian University* in Sofia institutionell angebunden.

3 Waldorfpädagogik

Laut Toncheva gab es in Bulgarien 2011 zwei Waldorfkindergärten und eine Waldorfschule.[25] Anthroposophische Quellen weisen darauf hin, dass im Unterschied zu Rumänien, Russland und der Ukraine, wo bereits in den 1990er Jahren Waldorfschulen und -kindergärten gegründet wurden, die bulgarische Gruppe bis 2000 keine ausgeprägte pädagogische Ausrichtung aufwiese.[26] In den letzten 15 Jahren lässt sich jedoch eine zunehmende Dynamisierung des pädagogischen Feldes, vor allem in den Großstädten, feststellen.

Der erste Waldorfkindergarten „Златно зрънце“ („Goldenes Körnchen“) wurde 2007 in Sofia gegründet und hat heute eine Gruppe mit 15 Kindern zwischen 2,5 und 7 Jahren sowie eine Kitagruppe. Direktorin ist Miroslava Vahram, die Erzieherinnen Varvara Chakarova, Aglika Hugala und Jana Hristova wurden in Deutschland zu anthroposophischen Pädagoginnen ausgebildet. Die erste anthroposophische Schule „Prof. Nikolai Rainov“[27] wurde 2011 in Sofia gegründet und ist sowohl vom bulgarischen Bildungsministerium als auch vom deutschen *Bund der Freien Waldorfschulen e.V.* lizensiert. Sie hat heutzutage 80 Schüler*innen und unterrichtet seit 2017 bis

---

23 Online: http://www.oporabg.com/?q=de/node/1010 (5.2.2021).

24 Darunter: Zukunftsgesellschaft, Bochum; Hermas Bank, Österreich; Software AG, Darmstadt; Evidenzgesellschaft, Dornach; Gemeinschaftsbank, Basel; Iona Stichting, Amsterdam, Internationaler Damenklub, Sofia.

25 Toncheva: Out of the New Spirituality (2015), 167–168.

26 Yankova, Juliana / Iordanova, Velichka: Валдорфската педагогика в България. [Die Waldorfpädagogik in Bulgarien]; online: https://waldorfbulgaria.org (3.2.2021).

27 Benannt nach Nikolai Rainov (1889–1954), bulgarischer Schriftsteller und einer der ersten bulgarischen Theosophen. Er hat 1907 in Sofia die erste theosophische Loge „Orpheus“ gegründet.

einschließlich zur 12. Klasse. Zur Schule gehört der anthroposophische Kindergarten „Waldorf". In der Hauptstadt gibt es noch zwei inoffizielle Kindergärten in Form von Eltern-Kooperativen: „Смело сърце" („Mutiges Herz") und seit 2019 „Градината на Розите" („Der Rosengarten") sowie ein Halbtagshort – das Kunstzentrum „NEO Gea" und seit 2020 ein Ganztagshort „Бабина Душица" („Großmutters Seele"). Alle Einrichtungen werden vom 2002 gegründeten Verein *Freunde der Waldorfpädagogik* getragen.

Auch außerhalb der Hauptstadt Sofia entwickelten sich Waldorfvereine und Initiativen. In Varna gibt es zwei waldorfpädagogischen Kunst-Werkstätten: „Титания" („Titania") von Tania Kotari und seit 2011 „Златни ръчички" („Goldene Händchen") von Darina Yaneva-Vasheva. In Stara Zagora wurde 2012 ebenfalls eine Waldorfschule mit -kindergarten gegründet. Seit jeweils 2013 und 2016 wurden Vereine für Waldorfpädagogik in Plovdiv und Veliko Tarnovo gegründet, die mehrere Seminare und Schulungen, aber auch Veranstaltungen für Kinder anbieten. Die anthroposophischen Ideen sind auch in den entfernten Bergregionen wie den Rhodopen verbreitet. In Smolyan arbeitet seit 2010 das Waldorfatelier „Сръчни ръчички" („Fleißige Hände") und in Ilindentsi, einem Dorf im Südwesten Bulgariens wirkt der Verein „Sofera", der als Zentrum für Waldorfpädagogik, biodynamische Landwirtschaft und Kunsttherapien konzipiert ist.

Die Quellen zeigen eine klare weibliche Dominanz im pädagogischen Bereich der bulgarischen Anthroposophie, die womöglich mit dem (immer noch) vorherrschenden patriarchalen Verständnis von Geschlechterrollen im Land zu tun hat. Die ersten Waldorfpädagog*innen wurden im Ausland ausgebildet, seit 2010 finden aber auch in Bulgarien regelmäßige Workshops, Seminare und Kurse statt, deren Absolvieren zwischen einem Wochenende und drei Jahren dauert. Die Lektor*innen kommen oftmals aus dem deutschsprachigen Raum – Beispiele dafür sind die Waldorfpädagog*innen Dietlinde Hattori aus Stuttgart und Günther Luft aus Hildesheim. Besonders aktiv im Prozess der Entwicklung der Waldorfpädagogik in Bulgarien war die Waldorferzieherin Seyda Aysel, Mitglied des Initiativkreises der Pädagogischen Sektion der Anthroposophischen Gesellschaft in Deutschland. Gemeinsam mit Velichka Yordanova, Vorsitzende des Vereins *Freunde der Waldorfpädagogik*, hat Aysel bei der Gründung aller anthroposophischen Bildungseinrichtungen seit 2004 mitgewirkt.

4 Anthroposophische Medizin

Die Webseite „Антропософска медицина. Знание за човека и космоса“[28] („Anthroposophische Medizin. Wissen über den Menschen und den Kosmos“) ist das Hauptmedium für anthroposophische Medizin in Bulgarien. Dort werden Übersetzungen von u. a. Rudolf Steiner, Ita Wegman, Olav Koob und Ingo Junge sowie Texte bulgarischer Anthroposoph*innen publiziert, Seminare und Eurhythmie-Kurse angekündigt und Spenden für neue Buchpublikationen gesammelt. Obwohl die Medizin der einzige Bereich der Anthroposophie in Bulgarien ist, der nicht durch eine Vereinsstruktur organisiert ist, genießt sie eine sehr große Popularität. Die Ärztin Ivanka Kirova und die Psychologin und Waldorfpädagogin Dorina Vassileva gehören zu den produktivsten Verfasser*innen anthroposophischer Popularisierungstexte.[29] Vassileva ist zudem die Administratorin der Webseite med.anthrobg.net und eine der politisch aktivsten Anhänger*innen der Gemeinschaft – sie beteiligt sich an organisationsinternen Debatten über das Wesen und die Zukunft der Anthroposophie in Bulgarien, schreibt Beiträge und Kommentare in Foren, besucht Konferenzen, etc. 2018 nahm sie, im Namen der Arbeitsgruppe für anthroposophische Medizin, Kontakt mit der bulgarischen Vertretung von *Weleda* auf, um eine Kooperation vorzuschlagen und den Wunsch, anthroposophische Medikamenten auf dem bulgarischen Markt verfügbar zu machen, zu äußern. Der Brief ist von 13 bulgarischen Ärzt*innen und Homöopath*innen unterschrieben, die bereit wären, die anthroposophischen Medikamente anzuwenden.[30] Die Antwort ist positiv, weist jedoch darauf hin, dass die Zentrale von *Weleda* beschlossen habe, in den folgenden zwei Jahren die Medikamente in keinen neuen Ländern zu verkaufen.

Vassilevas Brief zeigt die Entschlossenheit der bulgarischen anthroposophischen Ärzt*innen, ihre Tätigkeitsfelder zu erweitern und sich mit neuen anthroposophischen Akteur*innen zu vernetzen. Im Unterschied zur Waldorfpädagogik, wurden seltener anthroposophische Strukturen wie Krankenhäuser oder Arztpraxen gegründet, sondern Elemente und Praktiken der anthroposophischen Medizin in konventionelle medizinische Einrichtungen integriert.[31]

---

28 Vgl. online: http://med.anthrobg.net/bg/node/2 (6.2.2021).

29 Vgl. Unterkapitel 5. Popularisierungstexte von bulgarischen Anthroposoph*innen.

30 Text vom Brief, Liste der unterschreibenden Personen und Namen der gewünschten Medikamente sowie Weledas Antwort in Василева, Дорина: Отговор от WELEDA на Отвореното писмо от 6.10.2018 год. [WELEDAs Antwort auf dem offenen Brief vom 6.10.2018]; online: https://med.anthrobg.net/index.php/bg/node/364 (7.2.2021).

31 Eine Ausnahme stellt die 2017 gegründete anthroposophische Logopädie-Praxis in Varna. Ankündigung dazu online: http://oporabg.com/?q=node/2186, (7.2.2021).

5 Biodynamische Landwirtschaft

Im Unterschied zu 2011, als biodynamische Bauernhöfe nicht sehr verbreitet waren[32], stellen sie heutzutage ein sich rasch entwickelndes Feld dar, in dem sich Themen wie Sozialarbeit, Pädagogik, Gesundheit, Lifestyle und Religion überschneiden. Die *Bulgarian Association for Biodynamic Agriculture* (BABDA), registriert 2006 in Blagoevgrad, ist Trägerin der anthroposophischen Projekte im Bereich der biologisch-dynamischen Landwirtschaft. Der Vorsitzende, Stoyan Vezenkov, formulierte vier Ziele der Assoziation: Rekrutierung von Mitgliedern, die Gründung eines biodynamischen Muster-Bauernhofs und einer sozial-therapeutischen Einrichtung für Menschen mit Behinderung, die in der Farm integriert werden sowie die Gründung eines einheitlichen bulgarischen Koordinationszentrums.[33] Das von Vezenkov anvisierte Vorbild ist die Kombination von Landwirtschaft, Sozialarbeit und Naturschutz am Beispiel der *Hofgemeinschaft Weide-Hardebek* in der Nähe von Neumünster, Deutschland. Zu den weiteren Tätigkeiten der BABDA gehört die Übersetzung und Veröffentlichung von Maria Thuns Kalender mit Aussaattagen sowie die Vernetzung mit ausländischen Organisationen für biodynamische Landwirtschaft. So besuchten 2007 vier bulgarische Anthroposoph*innen die jährliche Internationale Konferenz für biodynamische Landwirtschaft in Dornach.

Zum anthroposophischen Feld in Bulgarien gehört auch eine Reihe von NGOs und Initiativen, die Teil eines internationalen Netzwerks für soziale und inklusive Landwirtschaft sind. Im Rahmen des EU-finanzierten Projektes „INCLUFAR – Inclusive farming – Transfer of concepts, experiences, skills and training tools for Social Farming and eco-social inclusion“[34], dessen Träger die *Hofgemeinschaft Weide-Hardebek* ist, werden auch Initiativen in Bulgarien gefördert. So haben der „Verein für anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie-Bulgarien“ und die NGO für Integration von Kindern und Jugendlichen mit Behinderung „УСТРЕМ“ („Antrieb“), ein neunmonatiges Programm mit 25 Jugendlichen in Bulgarien verwirklicht, das landwirtschaftliches Arbeiten, Kunst und einen geregelten Alltag kombinierte.

Das Konzept der inklusiven sozialen Landwirtschaft wird auch von dem bereits erwähnten Verein „Sofera“ benutzt, der sich nicht durch Drittmittel, sondern

---

32 Toncheva: Out of the New Spirituality (2015), 168. Die Anthropologin berichtet von nur einer Farm in den Rhodopen.

33 Везенков, Стоян: Обосновка за антропософската лечебна педагогика, социална терапия и биологично-динамично земеделие. [Begründung der anthroposophischen Heilpedagogik, Sozialtherapie und biologisch-dynamischen Landwirtschaft]; online: https://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=240 (7.2.2021).

34 Online: http://www.inclufar.eu/projekte/ (7.2.2021).

durch den Verkauf der biodynamischen Produktion (Obst, Gemüse, Tierprodukte) zu finanzieren versucht. Laut der Webseite des Vereins war auch für seine Gründung die schlechte Situation in den bulgarischen Einrichtungen für Menschen mit Behinderung ausschlaggebend. Im Bauernhof von „Sofera" werden auch Sommerschulen und Trainings für Kinder, die auf Psychomotorik, Gartenarbeit und Spielen in der Natur basieren, betrieben.

Das Projekt „Солидарно земеделие"[35] („Solidarische Landwirtschaft"), finanziert 2009 von der französischen NGO *Vision du Monde*, kombiniert anthroposophische Ideen mit wirtschaftspolitischen, ökologischen und gesundheitlichen Aspekten und stellt eine Online-Plattform für das Angebot regionaler biologisch-dynamischer Produktion dar. Die Webseite des Projektes bietet Kontakte zu sieben biologisch-dynamischen Bauernhöfen im ganzen Land und ruft zur Unterstützung der bulgarischen Hersteller vor den günstigeren Import-Waren auf.

6 Fazit

Die Genese der Anthroposophie in Bulgarien ist kein isoliertes Phänomen, sondern als Teil eines sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etablierenden esoterischen Milieus zu verstehen, zu dem noch Freimaurer-Logen, theosophische Gruppen sowie die Weiße Bruderschaft gehörten. Vertreter*innen dieses alternativ-religiösen sozialen Feldes waren vorwiegend Intellektuelle, Künstler*innen und Politiker*innen, die über die erforderlichen sprachlichen Kompetenzen, materiellen Ressourcen und sozialen Netzwerke verfügten, um esoterische Literatur zu übersetzen und zu verbreiten.

Weiteres Charakteristikum der bulgarischen Anthroposophie ist ihr Überleben im religiösen Untergrund im Sozialismus. Ähnlich wie in anderen osteuropäischen Ländern ist das vom sozialistischen Regime in Bulgarien angestrebte Verschwinden von Religion nie eingetreten. Während die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche durch die Unterwanderung durch Agenten der Staatssicherheit[36] von innen kontrolliert wurde, blieben die Esoteriker*innen unter dem antireligiösen Radar. So konnte die einflussreiche Politikerin und Politbüro-Mitglied Lyudmila Zhivkova die esoterischen Ideen des frühen 20. Jahrhunderts rezipieren und in die großen kulturpolitischen Projekte der 1970er Jahre implementieren.

35 Vgl. online: http://www.solidarno.com/node/19 (9.2.2021).

36 Vgl. Metodiev, Momchil: Turning Point or Continuity. Dynamics in the Church-State Relations in the Communist Bulgaria, in: Балкански Форум [Balkanistic Forum] 1/2018, 21–22.

Seit 1990 befindet sich die Anthroposophie in Bulgarien in Reorganisierungs- und Institutionalisierungsprozessen, die von Machtkämpfen geprägt sind. Die zentralen Praxisfelder Waldorfpädagogik, anthroposophische Medizin und biodynamische Landwirtschaft erleben seit 2010 einen Aufschwung. Diese Entwicklung wird zusätzlich durch europäische anthroposophische Akteur*innen ideell, personell und finanziell unterstützt. Die bulgarische Anthroposophie ist damit fest in den internationalen anthroposophischen Netzwerken eingebunden.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Drzewiecka, Ewelina: “Enlightened Esotericism”: A Case Study on Migrating Ideas in the Modern Bulgarian Tradition, in: Esotericism, Literature and Culture in Central and Eastern Europe: CEENASWE 2 (Second Conference of Central and Eastern European Network for the Academic Study of Western Esotericism), hg. v. Nemanja Radulović, Faculty of Philosophie / University of Belgrade: Belgrade, 2018

Georgieva, Tsvetana / Grozev, Ivan: “Novata kulturna rasa” v estetikoreligiozniia proekt na bŭlgarskiia modernizŭm. [Grozev, Ivan: Die neue Kulturrasse im ästhetisch-religiösen Projekt des bulgarischen Modernismus], in: Slavia Meridionalis 20/2020

Ivanova, Veneta T.: Occult Communism: Cultura, Science and Spirituality in Late Socialist Bulgaria, University of Illinois at Urbana-Champaign 2017

Metodiev, Momchil: Turning Point or Continuity. Dynamics in the Church-State Relations in the Communist Bulgaria, in: Балканск Форум [Balkanistic Forum] 1/2018

Nazerska, Georgeta: “Свещената планина” в сакралната география на София: Практики на езотерични общества през първата половина на XX век. [The “Sacred Mountain” in the Sacred Geography of Sofia: Practices of Esoteric Societies in the First Half of the 20th Century], in: Балкани [The Balkans] 1/2020

Stasulane, Anita: The Theosophy of the Roerichs: Agni Yoga or Living Ethics, in Handbook of the Theosophical Current, hg. v. Olav Hammer / Mikael Rothstein, Leiden / Boston: Brill 2013

Toncheva, Svetoslava: Out of the New Spirituality of the Twentieth Century: The Dawn of Anthroposophy, the White Brotherhood and the Unified Teaching, Berlin: Frank & Timme 2015

Vitanova-Kerber, Viktoria: From Sofia’s Salons to the Mountain Ranges of Kozhukh: Social and Functional Dimensions of Esotericism in Late Socialist Bulgaria, in Baltic Worlds 4/2021, Special Section “Alternative beliefs and New Age in socialist Eastern Europe”

Quellen

[o.A.]: Ankündigung anthroposophische Logopädie-Praxis in Varna; online: http://oporabg.com/?q=node/2186 (7.2.2021)

Antroposofska Meditsina, online: http://med.anthrobg.net/bg/node/2 (6.2.2021)

Blewett, Kate: “Bulgaria’s Abandoned Children”. 2007

Bulgarische Anthroposophische Gesellschaft: Dimo Radev Daskalov; online: https://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=343 (2.2.2021)

— Отчет за 3-та учебна година (2010) [Bericht für das dritte Schuljahr (2010)]; online: http://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=188 (5.2.2021)

— Работни групи [Arbeitsgruppen]; online: https://www.aobg.org/workshops.php?ln=1&id=57 (3.2.2021)

Byalo Bratstvo Varna, online: http://bratstvo-varna.com/masa/ (3.2.2021)

IncluFar, online: http://www.inclufar.eu/projekte/ (7.2.2021)

Ostrander, Sheila / Schroeder, Lynn: PSI: Die wissenschaftliche Erforschung und praktische Nutzung übersinnlicher Kräfte des Geistes und der Seele im Ostblock, Bern u. a.: Scherz 1973

Solidarno Zemedelie, online: http://www.solidarno.com/node/19 (9.2.2021)

Vassileva, Dorina: За съвременното Посвещение, за анти-антропософията на някои български „антропософи“ и за бъдещето на Антропософията като лечебна сила. [Über die heutige Widmung, über die Anti-Anthroposophie einiger bulgarischen “Anthroposophen” und über die Zukunft der Anthroposophie als heilende Kraft]; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/205 (4.2.2021)

— Отговор от WELEDA на Отвореното писмо от 6.10.2018 год. [WELEDAs Antwort auf dem offenen Brief vom 6.10.2018]; online: https://med.anthrobg.net/index.php/bg/node/364 (7.2.2021)

Verein für anthroposophische Heilpädagogik und Sozialtherapie-Bulgarien; online: http://www.oporabg.com/?q=de/node/1010 (5.2.2021)

Vezenkov, Stoyan: Обосновка за антропософската лечебна педагогика, социална терапия и биологично-динамично земеделие. [Begründung der anthroposophischen Heilpedagogik, Sozialtherapie und biologisch-dynamischen Landwirtschaft]; online: https://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=240 (7.2.2021)

Yankova, Juliana / Iordanova, Velichka: Валдорфската педагогика в България. [Die Waldorfpädagogik in Bulgarien]; online: https://waldorfbulgaria.org (3.2.2021)

Ann-Kathrin Hoffmann

Vom Kopf auf die Füße stellen. Waldorfpädagogik als Kulturforderung im Zeitalter des Intellektualismus?

Abstract: Der Intellektualismus in seiner begrifflich und normativ negativen Bestimmung – so die These – stellt einen Schlüsselbegriff in der Pädagogik Rudolf Steiners dar, wie anhand seiner Schriften und Vorträge über Erziehung aufgezeigt wird.[1] Denn Intellektualismus als Inbegriff der materialistischen Vereinseitigung in Mensch und Kultur galt Steiner als Hindernis auf dem Weg zur Vergeistigung, welches er mit einer ganzheitlichen anthroposophischen Pädagogik zu überwinden suchte.

> Da kann mir eigentlich ja jeder Recht geben, dass man sagt, ich gebe doch meinem Kind nicht Kalbfleisch, wenn es frisch geboren ist, das macht es krank. Sehen Sie, und so ist es genauso. Wenn ich eben zu früh mit Intellektualismus anfange, dann wird das Kind krank, das kann es nicht verdauen.[2]

Die Sorge vor einer „Frühintellektualisierung" und die Ansicht, die Waldorfpädagogik sei geeignet, einer solchen entgegenzuwirken, da Kinder „auch seelische Nahrung, nicht nur Nahrung für den Kopf" benötigen würden,[3] trieb schon Rudolf Steiner selbst um. Zu früh, zu umfassend, zu einseitig: die Opposition gegenüber „dem Intellektualismus", die er vielfach zum Ausdruck brachte, sollte letztlich zu dessen Überwindung führen, wie er während eines Weihnachtskurses gegenüber den Lehrkräften 1921/1922 in Dornach vielmeinend verkündete:

> Im Erziehen muß man die Wirklichkeit des Menschen anfassen. Wenn der Intellektualismus kein Instrument ist, womit man die Wirklichkeit anfassen kann, so entsteht die große Frage: Können wir überhaupt auf intellektualistische Weise in der Erziehung etwas anfangen? [...] Wir müssen nach anderen Mitteln greifen als nach denen, die uns der Intellektualismus in die Hand gibt.[4]

1 Mein besonderer Dank gilt Gunnar Ehmcke, Ansgar Martins und Marc Fabian Buck für ihre wertvolle Unterstützung bei dem Erkenntnis- und Schreibprozess, dessen Ergebnis dieser Text ist.

2 Zitat einer Waldorfschulabsolventin, Geburtsjahrgang 1949, zit. n. Panyr, Sylva / Barz, Heiner: Was ehemalige Waldorfschüler über ihre Schule denken, in: Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 295.

3 Ebd.

4 Steiner, Rudolf: Die gesunde Entwickelung des Menschenwesens. Eine Einführung in die anthroposophische Pädagogik und Didaktik (Gesamtausgabe, Bd. 303), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 38.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-006

Mit dieser Haltung war er nicht alleine: Aufgekommen im 19. Jahrhundert wurde unter *Intellektualismus* „kulturkritisch“ und „im Zusammenhang mit der Aufklärungsphilosophie die Einseitigkeit verstanden, daß der Verstand gegenüber sinnlichem Wahrnehmen, Wollen, Fühlen und Handeln allein zur Geltung und Ausbildung gelangt“, und daraus eine Geringschätzung „nichtintellektueller Kräfte“ abgeleitet.[5] Ursprünglich pejorativ geprägt diente der Begriff außerdem

> zur Kennzeichnung einer zu überwindenden oder schon überwundenen Geisteshaltung, die selbst nur als Kontrast zu den Auffassungen des jeweiligen Autors konzipiert ist, [...] und hat daher so viele Bedeutungen und Verwendungsbereiche, wie er von verschiedenen Gegenbegriffen her verstanden wird.[6]

Nur vage bestimmt und in erster Linie auf allein verstandesmäßige Erkenntnisformen bezogen, ist der Begriff *Intellektualismus* „nie über den Status eines diffusen Schlagworts zur Etikettierung fremder ‚Richtungen‘ hinausgediehen. Seine Verwendung ist stets als eine Flucht ins abstrakt Allgemeine und damit als eine Verlegenheitslösung zu betrachten“.[7] Von Personen und Gruppen unterschiedlicher Couleur instrumentalisiert und auf den jeweiligen Gegner projiziert, ist Intellektualismus – oder als personalisierte Zuschreibung: „Intellektueller“ – in diesem Sinne spätestens mit der Dreyfus-Affäre 1894 zu einem politischen Schlagwort mit enormer Sprengkraft geworden,[8] das gleichzeitig in der „lebensphilosophischen Kulturkritik“ verschiedenster Bewegungen aus Kunst, Philosophie und Ideengeschichte virulent war.[9] Darüber hinaus als Teil „der Neubelebung des Streits zwischen Aufklärung und Romantik um die Vorherrschaft von Verstand und Gefühl“ im Deutschland der 1890er Jahre[10] kann „der Intellektualismus“ für soziale und philosophische Strömungen um die Jahrhundertwende als ein Signum ihrer Entfremdung und Ausgangspunkt ihrer geistigen und gesellschaftlichen Erneuerungs- beziehungsweise Rückbesinnungsbestrebungen angesehen werden.

Dem Begriff und Vorwurf des Intellektualismus nachspürend, stößt man innerhalb seiner Verwendungszusammenhänge auf „Kondensationspunkte, an denen

---

5 Böhm, Winfried / Seichter, Sabine: Wörterbuch der Pädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh [17]2018, 236.

6 Borsche, Tilman: Intellektualismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4: I–K, Basel / Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1976, 439.

7 Ebd., 443.

8 Vgl. Bering, Dietz: Die Epoche der Intellektuellen 1898–2001. Geburt – Begriff – Grabmal, Berlin: University Press 2010.

9 Merlio, Gilbert: Kulturkritik um 1900, in: Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900: Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im wilhelminischen Reich, hg. v. Michel Grunewald / Uwe Puschner, Bern / Berlin / Bruxelles u. a.: Lang 2010, 37.

10 Vgl. Borsche: Intellektualismus, 442.

die Verschiebungen gesellschaftlicher Beschreibungen und Selbstbeschreibungen von Eliten in der Gesellschaft prägnant ablesbar sind".[11] In der Auseinandersetzung mit Anthroposophie verspricht dies eine Annäherung an die Frage, welche Rolle ihr innerhalb der Gesellschaft zugedacht und wie diese von Rudolf Steiner legitimiert wurde, zumal im Angesicht der „geisteswissenschaftlichen" Erkenntnisse der höheren Welten. Diese stellt sich gerade angesichts der als „Umsetzung der ‚Dreigliederung'" gedachten Waldorfpädagogik,[12] einem der bedeutsamsten Praxisfelder, mit welchem sich die Frage nach der eigenen Verortung innerhalb des (kultur-) politischen Koordinatensystems mit den pädagogischen Zielsetzungen und dem der Schule zugedachten, gesellschaftlichen Beitrag verbindet. Ausgehend von dem Begriff des Intellektualismus die pädagogischen Ausführungen Steiners näher zu betrachten und darüber dem Selbstbild der Anthroposophie – und auch ihren Feindbildern – nachzuspüren, bietet sich zudem in quantitativer Hinsicht an: Auf die dieses Praxisfeld betreffenden Vorträgen entfällt ein Großteil der Nennungen des Schlagwortes *intellekt* in der Gesamtausgabe.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, zu ergründen, welches Verständnis von Intellektualismus sich bei Rudolf Steiner findet. Zwar haben bereits unter anderem Andreas Gruschka[13], Winfried Böhm[14] und jüngst Véronique Bintener[15] auf den Antiintellektualismus in Steiners Werken hingewiesen, und auch Helmut Zander konstatierte in Anlehnung an Klaus Prange, dass „die kulturkritische Verve und der in der Reformpädagogik verbreitete Antiintellektualismus auch bei Steiner noch manifest" gewesen seien,[16] dennoch fehlt bisher eine systematische Analyse des Begriffs sowie dessen Implikationen. Dies erscheint indes aus mehrerlei Gründen von Interesse: Versteht man Intellektualismus nicht nur als Schnitt-, sondern als Kulminationspunkt anthroposophischer Konzepte (Kosmologie, Anthropologie, Epistemologie) und gleichzeitig als Gradmesser für die Selbstbeschreibung der Anthroposophie als Organisation be-

---

11 Fohrmann, Jürgen: Intellektualität, Deutschland: aus Sicht der Wissenschaft. Eine Skizze, in: Topographien von Intellektualität, hg. v. Jürgen Fohrmann / Carl Friedrich Gethmann, Göttingen: Wallstein Verlag 2018, 18.

12 Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019, 244.

13 Gruschka, Andreas: Negative Pädagogik. Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie, Wetzlar: Büchse der Pandora Verlags GmbH 1988, 323.

14 Böhm, Winfried: Die Reformpädagogik: Montessori, Waldorf und andere Lehren, München: Verlag C. H. Beck 2012, 104.

15 Bintener, Véronique: Embodiment als Wirkmechanismus des Waldorfunterrichts: die Sinneslehre Rudolf Steiners in ihrem Bezug zur physischen, sozial-emotionalen und kognitiven Entwicklung des Menschen, Marburg: Tectum Verlag 2017, 20–23.

16 Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 2, Göttingen 2007, 1385.

ziehungsweise Bewegung, kann die Anziehungskraft der Anthroposophie im Hinblick darauf beleuchtet werden, wie sie gesellschaftliche und spirituelle Verhältnisse und Bedürfnisse reflektiert und welche Antworten sie gibt, wobei wiederum dem pädagogischen als dem prominentesten Praxisfeld eine herausragende Stellung zukommt.[17] Des Weiteren ermöglicht der Intellektualismusbegriff eine gleichzeitige Analyse der anthroposophischen Praxisformen und ihrer theoretisch-weltanschaulichen Begründungszusammenhänge. Nicht zuletzt erscheint Intellektualismus in der Anthroposophie – bis heute – als Diagnose für epochale, soziale und individuelle Verhältnisse, womit sich auch die Feind- und Wunschbilder, die Antipathien und Visionen innerhalb der anthroposophischen Bewegung ergründen lassen.[18] Die zugrunde gelegte These lautet: Obgleich doppelt negativ bestimmt – begrifflich wie normativ –, stellt

17 Die Zentralität, die Intellektualität im Diskurs der Jahrhundertwende hatte, kann allerdings nicht über den anachronistischen Charakter des Wortes hinwegtäuschen; aus dem erziehungswissenschaftlichen Diskurs ist er nahezu verschwunden. Zwei jüngere Ausnahmen bilden eine Auseinandersetzung mit der Pädagogik Antonio Gramscis und eine Diskussion zu Anti-Intellektualismus in der Lehrer*innenbildung des 21. Jahrhunderts, in denen die gesellschaftspolitischen Rollen der Institution Schule, der Profession Lehrer*in und der Personengruppe der Akademiker*innen verhandelt werden; vgl. Bernhard, Armin: Wissen und Intellektualität – Antonio Gramscis Kritik an reformpädagogischen Bildungsvorstellungen und seine Epistemologie der Bildungsarbeit, in: Paedagogica historica 4–5/2009, 631–643; Zeitschrift für pädagogische Historiographie 2/2008. Wie zu zeigen sein wird, sind es die der Intellektualität gegenübergestellten Begriffe und Vorstellungen von Ganzheitlichkeit und konkreter Erfahrung, die an aktuelle pädagogische Diskurse breit anschlussfähig sind, die ohne ihre theoretisch-historischen Begründungszusammenhänge jedoch nur unzureichend in ihren Implikationen und ihrer Tragweite verstanden werden können.

18 Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür stellt Pietro Archiatis Auseinandersetzung mit Christian Clements Einleitung seiner Schriften: Kritische Ausgabe dar, worin er an Äußerungen von Steiner anknüpfend postuliert, „dass der moderne Intellektualismus nicht anders kann, als die Anthroposophie zu verkennen“, dieser gar das „beste Werkzeug“ für einen „Vernichtungsschlag auf die Anthroposophie“ sei, wie Clement ihn mit dem „Ritual einer akademischen Einsargung der Anthroposophie“ unternommen habe (vgl. Archiati, Pietro: Der Intellektualismus und die Anthroposophie. Zugleich eine Einführung in die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners, Bad Liebenzell: Rudolf Steiner Ausgaben 2015, 11; 50; 53). Clemens Arbeit käme laut Archiati deshalb eine hohe Bedeutung zu, weil sie nicht nur an das Wissenschaftsverständnis der Zeit anknüpfe, sondern auch aufgrund der Unterstützung durch die Rudolf Steiner Nachlassverwaltung und die Anthroposophische Gesellschaft: Der Intellektualismus sei „in die Welt der Anthroposophen tief eingedrungen“ (65–68; 76). Er bezieht sich vor diesem Hintergrund auf einen Ausspruch Steiners, den dieser gegenüber Adelheid Petersen 1919 in einer Unterredung über Zweigarbeit getätigt haben soll: „Es könnte möglich sein, daß sich einmal die Anthroposophie von der Anthroposophischen Gesellschaft lösen müßte. Es dürfte nicht sein, aber die Möglichkeit dazu wird bestehen. Wenn ich einmal nicht mehr da bin, wird eine Verintellektualisierung der anthroposophischen Geisteswissenschaft kommen. Das ist eine große Gefahr. Denn das bedeutet die Stagnation der ganzen Bewegung.“ (zit. n. ebd., 66).

die Intellektualität einen zentralen Begriff in der Anthroposophie und besonders der Pädagogik Rudolf Steiners dar.[19]

1 Intellektualismus als Zeitdiagnose und Kulturforderung

In ersten „konzeptionell weiter ausgereift[en]“ und heute als Grundlagentext anthroposophischer Pädagogik geltenden Aufsatz *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkt der Geisteswissenschaften* von 1907[20] nahm Rudolf Steiner noch eine eher zurückhaltende Zeitdiagnose vor. Aus den Beobachtungen des Lebens entstehe ihm zufolge ein „Gefühl“, „daß unsere Zeit den Anforderungen, welche an die Menschen gestellt werden, vielfach mit unzulänglichen Mitteln gegenübertritt“, woraus folge, dass für zukunftsgerichtete Reformen man sich „nicht damit begnügen [dürfe], das Leben nur an seiner Oberfläche kennenzulernen. [Man] muß es in seinen Tiefen erforschen“.[21] Für diese „materialistische Zeit“ sei „[e]in materialistisch-verstandesmäßiges Denken“ (GA 34,326; 334) vorherrschend, welches der Illusion anheimfalle, alle Dinge der Welt zu verstehen, während der Verstand eigentlich „das Seeleninstrument für das Begreifen des Materiellen“ sei – also nur einen Ausschnitt der Welt erfassen könne (GA 34,334). In der für derart einseitige Vorstellungen genutzten Metapher des „Wissensbrockens“ (GA 34,342) versammeln sich bereits die Partikularität, der mangelnde Bezug zum Ganzen, die Verhärtung und der Verbleib im Physisch-Mineralischen, die Steiner mit zunehmender Deutlichkeit in seinen Gegenwartsdiagnosen aufgriff und mit dem Intellektualismus als Sammelbegriff für eine dem bloß Äußerlichen, Materiellen verhaftete Wissenschaft und Weltanschauung identifizierte.[22]

So beschrieb Steiner in einem Vortrag, den er kurz vor der Eröffnung der ersten Waldorfschule in Stuttgart 1919 hielt, dass die gegenwärtige Zeit „in ihrem

---

19 Der nachfolgenden Analyse liegen neben einem Aufsatz von 1907 ausschließlich Vortragsmitschriften und Aufsätze Rudolf Steiners aus den Jahren 1919 bis 1924 zugrunde, die sich mit dem Themenfeld Pädagogik befassen.

20 Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 2, 1365.

21 Steiner, Rudolf: Lucifer-Gnosis 1903–1908. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften „Luzifer“ und „Lucifer – Gnosis“ (Gesamtausgabe, Bd. 34), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 309.

22 Dass aus seiner Sicht alles nicht-Anthroposophische potentiell im Äußeren verbleibt und Intellektualismus stets den jeweils anderen trifft, vermag die nachfolgende Verlautbarung aus Dornach 1922 zu verdeutlichen: „Ich finde eigentlich zwischen Leuten, die sich oftmals Materialisten nennen, und solchen Leuten, die sich in gewissen kleinen sektiererischen Kreisen, sagen

Gipfel zu einer besonderen Ausbildung, einer Überausbildung des Intellektuellen, der Intellektualität des Menschen hingeführt hat".[23] Die Dominanz des Intellekts als Charakteristikum der Gegenwart erwähnte Steiner auch in einem Lehrer*innenkurs in Basel 1920, wo er von „unserem intellektualistischen Zeitalter" sprach, mit dem „der passiv gewordene Verstand" einhergehe, und vom „Materialismus der letzten Jahrhunderte", der „eine furchtbare Finsternis" verbreitet habe.[24] Den Intellektualismus führte er auf „die naturwissenschaftlich materialistische Entwickelung, die unser ganzes Denken angenommen hat" zurück: „jenes abstrakte intellektualistische Verstandesleben", „wie es durch die bisherige naturwissenschaftliche Richtung gepflegt worden ist" (GA 301,61). Ähnlich äußerte Steiner sich am 8. September 1920 in Dornach. Der Aufforderung zur geisteswissenschaftlichen Durchdringung der menschlichen Natur folgte die Abgrenzung von der „Naturforschung der neueren Zeit", denn diese bleibe in ihrem Erkenntnisvermögen hinter dem der Geisteswissenschaft zurück, da sie, „indem sie sich Ideen, die sie sich in Naturgesetzen stellt, von dieser äußeren Sinnenwelt schafft, immer mehr und mehr zum Intellektualistischen, zum Theoretischen, zum Wirklichkeitsfremden" und schließlich zu „abstrakten intellektualistischen Seeleninhalten kommt", nicht aber zur „lebendigen Wirklichkeit" (GA 297,204).

Die Folgen des vorherrschenden Wissenschaftsverständnisses für die Menschheit kämen immer wieder zum Ausdruck: Am 11. November 1921 sprach Steiner im schweizerischen Aarau über die „naturwissenschaftlich-technische Kultur, die aber notwendig durch ihre eigene Wesenheit nach dem Intellektualistischen hinneigt",[25] wodurch die „wirkliche Durchdringung der Menschenseele mit dem lebendig Geistigen" verloren gegangen sei, und in ähnlicher Weise zwei Wochen später in Kristiania, dem heutigen Oslo, von der Gegenwart als „einer Zeit des Intellektualismus, einer Zeit der Abstraktion", die sich vom Ursprung des „Guten im Menschenleben" entfernt habe (GA 304,175).[26] Diese Merkmale seiner Zeit waren es, die Steiner

wir, Theosophen nennen, keinen so hervorragenden Unterschied. […] Denn wenn man mit einem Denken, das ganz vom Gehirn abhängt, die Theosophie beweisen will, dann ist eben die Theosophie materialistisch. Es kommt nicht darauf an, was man für Worte ausspricht, sondern ob man Geist ausspricht" (GA 217,51).

23 Steiner, Rudolf: Idee und Praxis der Waldorfschule (Gesamtausgabe, Bd. 297), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998, 24.

24 Steiner, Rudolf: Die Erneuerung der pädagogisch-didaktischen Kunst durch Geisteswissenschaft (Gesamtausgabe, Bd. 301), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1991, 63; 225.

25 Steiner, Rudolf: Erziehungs- und Unterrichtsmethoden auf anthroposophischer Grundlage (Gesamtausgabe, Bd. 304), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1979, 122.

26 Vgl. auch Steiner, Rudolf: Die pädagogische Praxis vom Gesichtspunkte geisteswissenschaftlicher Menschenerkenntnis. Die Erziehung des Kindes und jüngeren Menschen (Gesamtausgabe, Bd. 306), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 25.

gegenüber Lehrkräften der Stuttgarter Waldorfschule 1921 zu dem sehr deutlichen Ausruf „Wir dürfen nicht Hampelmänner der Zeitrichtung sein, die sich am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat" veranlassten.[27]

Im Weihnachtskurs für Lehrer*innen in Dornach 1921/1922 konstatierte Steiner ebenfalls eine „naturalistisch-intellektualistische Zeitperiode", in welcher jene „die in den abstraktesten Gedanken leben" „durch die heutige Geistigkeit zum Materialisten" würden (GA 303,101–102). So setzte er sich am 25. Dezember 1921 in diesem Rahmen kritisch mit Herbert Spencer und Charles Darwin auseinander und brachte die Anthroposophie wie folgt in ein Verhältnis zu ihrer Forschung:

> Anthroposophie hat den Mut, zu gestehen, daß man eben mit naturalistisch-intellektualistischer Erkenntnis nicht zum Übersinnlichen kommt. Aber sie hat auch den Mut, danach zu fragen, ob es Mittel gibt, welche mit ebensolcher Strenge, wie die intellektualistisch-naturalistischen Mittel in die Sinnenwelt hineinführen, hinaufführen in die übersinnliche Welt (GA 303,48).

Diese Vorstellung einer Weiterentwicklung des Denkens, der Wissenschaft, aufbauend auf den Errungenschaften der als *intellektualistisch* bezeichneten und damit als unvollständig gekennzeichneten Naturwissenschaften, führte er in einem Vortragszyklus in Oxford 1922 weiter aus. Dort hieß es:

> Wir können unser Denken heranschulen an dieser naturwissenschaftlichen Entwickelung. Dasjenige, was ich hier ausspreche, ist nicht gegen das Intellektuelle gerichtet. Das Intellektuelle soll überall die Basis sein, das scharfe Denken soll die Grundlage sein. Aber aufgebaut werden soll auf dieser Intellektualität, auf diesem scharfen Denken, dasjenige, was dann in die spirituelle Welt hineinführt.[28]

Doch von der spirituellen Welt sei die Menschheit noch weit entfernt. Während eines im Oktober 1922 in Stuttgart gehaltenen Jugendkurses nannte Steiner als Folge des „Zeitalters des Intellektualismus", in dem „das ganze Leben in Intellektualität getaucht" sei, dass die Menschenkenntnis nicht mehr ernstgenommen werde, diese jedoch „der Grundnerv auch der Zukunftspädagogik" sein müsse.[29] Dies problematisierend brachte ihn zu einem am 17. April 1924 drastisch formulierten Schluss, der seine an anderer Stelle geäußerten Anerkennungen intellektueller

---

27 Steiner, Rudolf: Menschenerkenntnis und Unterrichtsgestaltung (Gesamtausgabe, Bd. 302), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986, 95.

28 Steiner, Rudolf: Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst Spirituelle Werte in Erziehung und sozialem Leben (Gesamtausgabe, Bd. 305), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1991, 42.

29 Steiner, Rudolf: Geistige Wirkenskräfte im Zusammenleben von alter und junger Generation. Pädagogischer Jugendkurs (Gesamtausgabe, Bd. 217), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1988, 95; 168; vgl. auch GA 306,49; 54; 67–69.

Leistungen teils konterkariert: „Niemals war ein Zeitalter unwissender über die Materie im Menschen als unser Zeitalter, weil man dieses Materielle im Menschen nicht finden kann, ohne auf das Geistige einzugehen".[30] Das Problem, vor dem Steiner sich sah und auf welches er immer wieder zurückkam, ist ebenjener Intellektualismus, der durch mal als Synonyme, mal als Attribute verwendete Begriffe wie materialistisch, abstrakt, rationalistisch, naturalistisch im Sinne einer „einseitig" verstandesmäßigen Erkenntnis aufgefasst werden kann, die sich in allen Kulturbereichen, der vorherrschenden Geisteshaltung und den menschlichen Beziehungen zeige.

Anerkennung und Geringschätzung der intellektuellen Wissensbestände gehen in der stufenförmigen Vorstellung von Erkenntnis Hand in Hand, insofern die materialistische Erkenntnis Grundlage für eine weitergehende Vergeistigung und Spiritualisierung ist. Diese Zielsetzung für die anthroposophische Erziehung fügt sich ein in den bereits 1907 von Steiner formulierten kulturpolitischen Anspruch, der der Anthroposophie Einfluss und Akzeptanz innerhalb der Gesellschaft einbringen sollte: Nicht das Theoretisieren, sondern das Fruchtbarmachen anthroposophischer Erkenntnisse für das Leben als Voraussetzung, „positive nützliche Geistesarbeit" zu leisten sei für Anthroposoph*innen geboten, um nicht „für eine Art religiösen Sektierertums einzelner sonderbarer Schwärmer" gehalten zu werden, sondern auf „verständnisvolle Zustimmung" zu stoßen (GA 34,344).

2 Der Intellektualismus im Weltenlauf

Die Diagnosen, die Steiner über seine Epoche und die in ihr wirkende, intellektualistische Weltanschauung fällte, treten in ihrer Brisanz, ihrer Fatalität im Sinne einer besonderen Folgenschwere dort hervor, wo er sie in seiner mythisch aufgeladenen Kosmogenese[31] verortete. Dies tut er in seinen Vorträgen über Erziehung erstmals ausführlich im Rahmen einer Vortragsreihe am 16. August 1919 in Dornach,[32] die die historische Entwicklung der Intelligenz – beziehungsweise des Intellekts, hier synonym verwandt – nachzeichnet. Relevanz besitzt diese Herleitung insofern, als dass Steiner Zeitgeschichte als Ausdruck der „Weltenkräfte" in der Ge-

30 Steiner, Rudolf: Anthroposophische Pädagogik und ihre Voraussetzungen (Gesamtausgabe, Bd. 309), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1981, 82.

31 Vgl. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 1, Göttingen 2007, 414.

32 Vgl. Steiner, Rudolf: Die Erziehungsfrage als soziale Frage. Die spirituellen, kulturgeschichtlichen und sozialen Hintergründe der Waldorfschul-Pädagogik (Gesamtausgabe, Bd. 296), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1991.

genwart versteht (GA 296,85). Die Gegenwart als *Kairos* notwendiger Veränderungen erhält erst vor diesem kosmischen Hintergrund ihre epochale, wegweisende Dimension. Neben den überzeitlich wirksamen „Weltenkräften" existierten menschliche Seelenkräfte, wie die Intelligenz, der in der Weiterentwicklung der Menschheit – der Verwandlung „starrer, abstrakter Begriffe [...] in flüssige, bewegliche, lebendige Begriffe" – eine besondere Bedeutung zukomme und die im Durchgang zur fünften nachatlantischen Epoche eine Metamorphose durchlaufe (GA 296,85–86). Die Asynchronität, die die Menschheitsentwicklung präge, bestehe nun darin, dass in frühen Kulturepochen – so in der ägyptisch-chaldäischen und griechischen Kulturepoche – die Menschen noch nicht dazu fähig gewesen seien, den geistigen Gehalt der Dinge und der Welt selbst zu erfassen, da sie noch nicht gänzlich in das Intellektuelle und Abstrakte hinein-, aus dem lebendigen Denken jedoch bereits herausentwickelt waren, seit der Mitte des 15. Jahrhunderts aber das Gefühl für den „Zusammenhang mit dem Kosmos" verloren hätten (GA 296,87–88). Dies ist gleichermaßen eine Verfalls- und Fortschrittsgeschichte, indem der Verlust des Bezugs zur geistigen Welt als geboten für die Entwicklung des Menschen gedeutet wird. Die dafür unter anderem maßgebliche Weiterentwicklung und Wandlung des Intellekts strebe jedoch nicht allein auf das *Telos* der Vergeistigung zu, sondern habe die Neigung zum Bösen (GA 296,89). Dieser Vereinseitigung, dem „ahrimanisch"-Werden der Intelligenz könne laut Steiner nur entgegengewirkt werden durch Einsichten in die geistigen Welten, und das bedeute auch, die „Durchdringung der Intelligenz mit dem Christus-Prinzip" (GA 296,90; 93; 96):

> Und in dieser Wiedergeburt, in diesem Finden des Christus-Funkens in sich, in diesem aufrichtigen und ehrlichen Sich-sagen-Können: ‚Nicht ich, sondern der Christus in mir', liegt die Möglichkeit, den Intellekt nicht in Täuschung und in das Böse verfallen zu lassen. Und das ist im esoterisch-christlichen Sinne der höhere Begriff der Erlösung. Wir müssen unsere Intelligenz ausbilden, denn wir können ja nicht unintelligent werden; aber wir stehen, indem wir anstreben unsere Intelligenz auszubilden, vor der Versuchung, dem Irrtum und dem Bösen zu verfallen. Wir können der Versuchung, dem Irrtum und dem Bösen zu verfallen, nur entgehen, wenn wir uns aneignen die Empfindung von dem, was das Mysterium von Golgatha in die Menschheitsentwickelung hineingebracht hat (GA 296,92).

Der Aufforderung, den Versuchungen nicht anheimzufallen, steht der Zustand des nicht bei vollem Bewusstsein-Seins gegenüber, wie er in den Begriffen *Traum* und *Schlaf* ausgedrückt wird, und welcher aufgrund der dadurch fehlenden Handlungsmöglichkeit bedrohlich erscheint, insofern man sich gegen die äußere Entwicklung nicht handelnd erwehren könne. In diesem Sinne richtete Steiner

am 16. August 1919 eindringliche, von einer „Semantik religiöser Erfahrung“[33] durchdrungene Worte an die Zuhörenden in Dornach:

> Aus der Erkenntnis der Entwickelung der Menschheit selber soll uns dieser Ernst aufgehen. Man möchte wünschen, daß der Schlaf, der allmählich ergriffen hat die Menschheit der Gegenwart, in eine Erweckung hineingeht. Diese würdigste Erweckung, die kann nur sein das Ergriffenwerden von dem Ernst der Aufgabe, die obliegt den Menschen der Gegenwart, und der Hinweis auf die Gefahren des einseitig sich selbst überlassenen, ins Ahrimanische hineinsteuernden Intellektes. Das soll der Impuls sein, der uns durchtränkt mit diesem Ernste (GA 296,97).

Die Ambivalenz von Errungenschaft und drohendem Niedergang durch den Intellekt im Zeitenlauf war auch Thema im Oktober 1922. Vor Mitgliedern der Anthroposophischen Gesellschaft gab Steiner zwar zu: „Es ist ja richtig: im Intellekt sind die Menschen seit dem fünfzehnten Jahrhundert furchtbar weit gekommen“, doch schloss er unmittelbar an, dass dieser Intellekt „etwas schauderhaft Verführerisches“ habe, da er den Menschen suggeriere, sie seien wach und könnten die Wirklichkeit (mit ihrer Wissenschaft) erfassen, obwohl sie eigentlich in einem Traumzustand, „von der Welt längst abgeschnürt“ seien: Die Vorzeichen des Intellekts hätten sich gedreht (GA 217,37). Die Starrheit, das Tote der Begriffe, welche ins Lebendige zu überführen wären qua geistiger Durchdringung, wird deutlich in dem Vergleich, dass sich der Leichnam zum Menschen wie der Intellektualismus „zum Wesen des Geistes“ verhalte: „Er trägt noch die Form, aber das Leben des Geistes ist aus dem Intellektualismus gewichen“ (GA 217,70).

Die Genese des Intellekts – individuell wie kollektiv – ist insofern eng mit derjenigen der Wissenschaften und der Entwicklung der Erkenntnisfähigkeit, dem menschlichen Verstand verbunden. Letzterer habe heute das „Kalte, Tote, Trockene“ (GA 217,128) an sich. Dass dieses Stadium ein vorläufiges, zu überwindendes sei, der Intellektualismus als dominante Denkart und Geisteszustand lediglich vorübergehend, machte Steiner deutlich: „Der Intellektualismus ist eben eine Etappe, die einmal während der Bewußtseinsseelenzeit erreicht wird, aber keinen Fortschritt mehr erfährt im Sinne einer Vertiefung, sondern nur im Sinne der Übung“ (GA 217,147).[34] Die Fatalität des wie ein Damoklesschwert über der Gegenwart hängenden Intellektualismus bringt Steiner vor allem dort zum Ausdruck, wo er den Kampf zwischen einem Drachen und den Menschen beschreibt: Einst von den Menschen selbst hervorgebracht, hätten die Menschen neben dem Drachen auch den Erzengel Michael geboren, der zur Überwindung des Drachen

33 Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 2, 1322.
34 Vgl. auch Steiner, Rudolf: Die Methodik des Lehrens und die Lebensbedingungen des Erziehens (Gesamtausgabe, Bd. 308), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986, 32–33.

fähig sei – doch seit dem 15. Jahrhundert stünden die Menschen dem Drachen ohnmächtig gegenüber: „Es war das Zeitalter, das nach und nach ganz dem Glauben an die materielle Welt verfallen ist“ (GA 217,186–187).

Derartige „mächtige Bilder, die dann in dekadenter Art als Mythen, als Sagen zu uns gekommen sind“, sprich: die aus intellektualistischer Sicht als irrational, überholt galten, hätten „ursprünglich aber Erkenntnis, Erleben des geistigen Inhaltes der Welt bedeutet“, und zwar in einer Zeit, „in welcher der Mensch sich in diesem unmittelbaren inneren Bild-Erleben, in dieser unmittelbaren inneren Imagination vergegenwärtigte, was der Welt, der Sinnenwelt als ihr Geistiges zugrunde liegt“.[35] Dies erläuterte Rudolf Steiner am 5. August 1923 in Ilkley, und nannte auch hier als Hürde zu diesen Heil versprechenden Erkenntnissen den Zustand von Intellekt und Wissenschaft.

Obschon also als Ursache dieser und anderer negativer Entwicklungen in der Menschheitsgeschichte identifiziert, spricht Steiner dem Intellektualismus als Zustandsbeschreibung für die Erkenntnisfähigkeit der Menschen eine gewisse Unvermeidlichkeit und Unverzichtbarkeit zu, sofern sie lediglich ein Durchgangsstadium bleibe und der Vereinseitigung entgegengewirkt werden könne.

3 Von Reform- und anthroposophischer Zukunftspädagogik

Wenige Tage vor Beginn des Seminars für die ersten Lehrer*innen der Stuttgarter Waldorfschule 1919 hielt Steiner in Dornach eine Vortragsreihe, in welcher er die Erziehungsfrage als soziale Frage zu begründen suchte. Nicht nur die soziale Frage sei eine „Begleiterscheinung jener Kultur, die herausgekommen ist seit der Mitte des 15. Jahrhunderts“, auch „Naturwissenschaft und Industrialismus“, die „sich über die moderne Menschheit ausgegossen“ hätten (GA 296,13). Eine Folge derselben wäre, dass „die intellektuelle Kraft in der gegenwärtigen Zeit fast wie gelähmt“ und die sozialen Probleme ohne geistige Erkenntnis nicht zu lösen seien – dies gelte auch für „eine der allerwichtigsten der sozialen Frage [...] die Erziehungsfrage“ (GA 296,9–10; 17). Die Geisteswissenschaft wird so zu „einer großen Kulturfrage“, die nach geistigen Prinzipien konzipierte Dreigliederung zum „einzigen Heil“ (GA 296,16–17).

35 Steiner, Rudolf: Gegenwärtiges Geistesleben und Erziehung (Gesamtausgabe, Bd. 307), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1986, 17.

Im 1919 erschienen Aufsatz *Die pädagogische Grundlage der Waldorfschule* machte Steiner ebenfalls deutlich, dass es die industrielle und soziale Lage erforderlich mache, auf die „Lebensforderungen der Gegenwart“ zu achten sowie darauf, dass kein „lebensfremder Geist“ in Form einer „materialistischen Lebenshaltung und Gesinnung“ in der Pädagogik walte.[36] Bei der Eröffnung der Stuttgarter Waldorfschule am 7. September 1919 betonte er, bei gleichzeitiger Anerkennung (natur-) wissenschaftlicher Errungenschaften, wie notwendig „eine vollständige geistige Erneuerung“ sei:

> Ich bin durchdrungen von voller Schätzung für alles, was diese gegenwärtige Wissenschaft mit ihrer gerade auf Naturerkenntnis gegründeten Wissenschaftsgesinnung und Wissenschaftsmethode an Triumphen für die Menschheitsentwickelung erreicht hat, und was sie in der Zukunft noch erreichen wird. Aber gerade deshalb, so scheint es mir, wird das, was herausfließt aus der gegenwärtigen Wissenschafts- und Geistesgesinnung, nicht fruchtbar übergehen können in die Erziehungs- und Unterrichtskunst, weil die Größe der gegenwärtigen Wissenschafts- und Geistesgesinnung in etwas Anderem liegt als in Menschenbehandlung und in Einsicht in das menschliche Herz, in das menschliche Gemüt (GA 298,24; vgl. auch GA 308,7).

Gerade eine Erziehung aus der wahren Erkenntnis des menschlichen Wesens heraus ist es, die Rudolf Steiner mit seiner anthroposophisch begründeten Pädagogik zu realisieren sucht, und dies nicht allein, wenn er zum Ende seiner Ansprache verkündet: „Ihnen, die Sie die Eltern sind der Kinder, die als erste in diese Schule hineingeschickt werden, Ihnen darf es gesagt werden, daß Sie nicht nur Pioniere sind für eine menschliche persönliche Absicht, sondern für eine Kulturforderung unserer Zeit“ (GA 298,33). Jene, die an der anthroposophischen Erziehung und Bewegung partizipieren, seien folglich Teil einer geistigen Avantgarde, die nicht nur zur Bewältigung der Gegenwart, sondern für die Menschheitsentwicklung bedeutsam sei, wie Steiner auch 1922 in Oxford propagierte:

> Der Pädagogik und Didaktik dieser Waldorfschule in Stuttgart wurde nun jenes spirituelle Leben zugrunde gelegt, von dem ich meine, daß es aus dem Geiste unserer Zeit heraus zu einer Fortführung des Erziehungswesens führen muß, gerade so, wie es der Geist für unsere Zeit, wie es die Aufgaben und wie es die Stufe der Menschheitsentwickelung innerhalb unserer Zeitepoche fordern (GA 305,12).

Zwar stellte Steiner mit Blick auf die (Reform-) Pädagogik 1923 in Dornach fest, dass auch diese sich dem Ausspruch „Wir leiden ja so sehr an dem Intellektualismus; mindestens aus dem Erziehungssystem muß er heraus!“ anschließen würde, allerdings könne dies in seinen Augen nicht durch eine bloße Rückbesinnung auf

36 Steiner, Rudolf: Rudolf Steiner in der Waldorfschule (Gesamtausgabe, Bd. 298), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1980, 9.

pädagogische „Instinkte“ geschehen, da sich die Menschheit weiterentwickelt habe; „man muß sich die Naivität wiederum erringen auf erkenntnismäßige Weise. Das kann nur getan werden, wenn man in das Wesen des Menschen wiederum hineindringt. Und das möchte Anthroposophie“ (GA 306,30). Bei anderen Schulreformprogrammen würde zwar ebenfalls „etwas außerordentlich Gescheites herauskommen“, aber eben etwas „abstrakt äußerlich Gutes“, sie würden die Dinge nicht vom Leben, sondern „vom Standpunkte des intellektualistischen Denkens“ aus beurteilen (GA 306,74; vgl. auch GA 304,49). Die Anthroposophie stelle demgemäß den Weg aus dem Intellektualismus hin zur ganzheitlichen, lebendigen Menschenerkenntnis dar:

> Diese Dinge müssen eben alle richtig durchschaut werden, dann wird die Pädagogik [...] da sie heute auf dem Kopf steht, wiederum auf die Füße gestellt werden. Denn das hat sie nötig, wieder auf die Füße gestellt zu werden. Sie steht heute im intellektualistischen Zeitalter durchaus auf dem Kopfe (GA 306,166).

Eine solche 180 Grad Wendung der Pädagogik dürfe nicht nur auf das Wissen setzen, sondern müsse bewirken, dass es in das Können übergeht „und das Können zu gleicher Zeit so getrieben wird, daß es überall vom Denken, vom seelischen Erfassen, vom geistigen Miterleben durchzogen ist“ (GA 307,230–231).[37] Da die zeitgenössische Pädagogik nur auf eins von beiden setze, müsse die Wandlung bei denen beginnen, die die ganzheitliche Pädagogik praktizieren sollen. Mit Blick auf Stuttgart berichtete Rudolf Steiner am 8. August 1923 auf einer Konferenz der *Educational Union for the Realisation of Spiritual Value*:

> Die Lehrer der Waldorfschule haben zunächst einen seminaristischen Kursus durchgemacht. Da handelte es sich nicht bloß um Aneignung bestimmter Programmpunkte, da handelte es sich darum, daß dieser Kursus eine ganz bestimmte Seelenverfassung gab: dasjenige, was unser Zeitalter als ein stolzestes Erbgut hat, zurückzuführen in das Innerste des Menschen, um das tote Denken zum lebendigen Denken, um das neutrale Denken zum charaktervollen Denken, um das natürliche, unorganische Denken zum charaktervollen, vom ganzen Menschen durchsetzten, eben ‚menschlichen‘ Denken zu machen. So daß der Gedanke zunächst im Lehrer beginnen muß zu leben (GA 307,70).

Dieses Kursziel, bei den künftigen Lehrkräften der Waldorfschule die richtige Seelenverfassung zu erwirken, band Steiner vier Tage später in einem Sondervortrag an die Anthroposophie als Geisteswissenschaft und Erkenntnisweg zurück:

> Diejenige Initiationswissenschaft, die durch die Anthroposophie kommen soll, die auch der hier vorgetragenen Pädagogik zugrunde liegt, will nicht bloß das heutige schlafende äußere

37 Vgl. auch Steiner, Rudolf: Anthroposophische Menschenkunde und Pädagogik (Gesamtausgabe, Bd. 304a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1979, 12–13.

> Wissen vermehren, auf das trotzdem die Menschheit so stolz ist, und trotzdem dieses äußere Wissen in bezug auf äußere Erfolge so glorios ist: sie will als anthroposophische Initiationswissenschaft dieses schlafende Wissen zum Erwachen bringen, sie will den in Verstandes-, in intellektualistischen Träumen befangenen Menschen auf erwecken (GA 307,152).

Als Einführung und Schulung in die Einsicht der höheren, geistigen Welt konzipiert, wirkt sich die Anthroposophie in ihrer Pädagogik, also vornehmlich in der „Schulpraxis" und im „Methodisch-Didaktischen", unmittelbar aus (GA 309,9; 24). Wie Steiner 1924 in Bern äußerte, werde „das Wie des Unterrichts betont", sodass „sie überallhin, in jede Art von Schule, in jede Art des Unterrichts durch den einzelnen Lehrer gebracht werden kann", weil es darum gehe „aus anthroposophischer Pädagogik und Menschenerkenntnis zunächst Richtlinien zu finden, wie unterrichtet und erzogen werden soll" (GA 309,24). Ein solches Vorgehen ließe sich selbst als Formalisierung und damit Abstrahierung begreifen, wenngleich derartige Zuschreibungen für Steiner allein auf die Pädagogik seiner Zeit zutreffen:

> So nahe liegen uns die Zeiten noch, wo die alten Prinzipien: Du mußt den Menschen, der eigentlich krank, weil sündhaft, in die Welt tritt, heilen, das heißt, erziehen –, wo dieses Prinzip noch da ist. Gewiß, es ist da radikal, extrem ausgedrückt, aber es liegt dem etwas Gesundes zugrunde. Das muß wiederum als eine Kulturforderung erkannt werden, damit dieses gründliche Verabstrahieren, das auch über die Pädagogik gekommen ist, aufhöre, und daß man tatsächlich über solche Dinge hinwegkomme, wie ich sie in der Praxis erfahren habe (GA 309,78).

Die Verbindung von Erziehen und Heilen wird auf die Grundlage der moralischen, physischen und seelischen Konstitution der Kinder zurückgeführt. Dieses heilende Erziehen meint die „Auslösung und Stärkung von seelischen Prozessen, die sich in unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen vollziehen"[38] und die damit angesichts der Analogie von Phylo- und Ontogenese für die Entwicklung der Seelenkräfte im Individuum und der Menschheit als ganzer in hohem Maße bedeutsam sind. Im Juli 1924 arbeitete Steiner diese Unterschiede zwischen der anthroposophischen und zeitgenössischen (Reform-) Pädagogik in einer Vortragsreihe in Oosterbek-Arnheim heraus, nachdem kurz zuvor im nahegelegenen den Haag eine „Tochterschule" der Stuttgarter Waldorfschule gegründet worden war[39]:

> Ich sehe sogar in den Pädagogen des 19. Jahrhunderts Menschen von großem Genie und großer Kapazität, aber sie waren Kinder des intellektualistischen Zeitalters; sie haben mit ihrer Kapazität hineingearbeitet in die Verintellektualisierung unseres Zeitalters. [...] Darin muß

38 Ullrich, Heiner: Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, Weinheim / Basel: Beltz 2015, 88.
39 Steiner, Rudolf: Der pädagogische Wert der Menschenerkenntnis und der Kulturwert der Pädagogik (Gesamtausgabe, Bd. 310), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 8.

> die Weltbedeutung einer neuen Pädagogik liegen, daß wir über das Verintellektualisierte hinauskommen. Da werden dann die verschiedenen Zweige des menschlichen Lebens wieder zusammenwachsen. Da wird man verstehen, was es einmal geheißen hat, wenn man das Erziehen wie ein Heilen angesehen hat und wenn das zusammenhing mit der Weltbedeutung der menschlichen Wesenheit. [...] Erziehen war ein Heilen, war von selbst ein Teil des medizinischen, des hygienischen Wirkens (GA 310,165).

Nicht diejenigen pädagogischen Programme, die im abstrakten Zeitgeist wurzeln und nach verstandesmäßigen Prinzipien funktionieren könnten den tieferen Sinn einer angemessenen Erziehung erfassen und umsetzen, sondern allein jene, die um das Wesen der Menschen- und Menschheitsentwicklung in seiner geistigen Dimension wüssten, den Zusammenhang von Erziehen und Heilen verstünden. Und auf diese komme es an, nimmt man die von ihm genannte „Weltbedeutung der menschlichen Wesenheit", die Bedeutung der individuellen wie kollektiven menschlichen Entwicklung für den Weltenlauf hin zur Vergeistigung, ernst. Dieses Ziel vor Augen, begann Steiner die Vortragsreihe mit einer Funktionsbestimmung der Pädagogik als „einer derjenigen Zweige der Kultur- und Zivilisationstätigkeit, die wir innerhalb der anthroposophischen Bewegung pflegen" (GA 310,7), mit der also auf eine gewisse Breitenwirkung gesetzt wurde. Der Anwurf des Intellektualismus, der stets den anderen gilt, dient der Distinktion im pädagogischen Feld und der Selbstdarstellung als geistiger Avantgarde.[40]

4 Lehrer*innen: „Missionare der Menschheitsentwicklung"

Mit zunächst „191 Arbeiterkindern der Waldorf-Astoria-Zigarrenfabrik und 65 Kindern aus bürgerlich-anthroposophischen Elternhäusern" nahm die erste Freie Waldorfschule in Stuttgart am 7. September 1919 ihre Arbeit auf,[41] in den Folgejahren wuchs die Zahl derjenigen mit anthroposophischem Hintergrund weiter an.[42] Die

---

40 Inwiefern die Waldorfpädagogik als ein Praxisfeld unter anderen und angesichts ihrer Spiritualisierung als Reformpädagogik gelten kann oder sich aufgrund ihrer Spezifika tatsächlich von anderen reformpädagogischen Konzepten der Jahrhundertwende unterscheidet, ist bis heute Gegenstand erziehungswissenschaftlicher Diskussionen (vgl. u. a. Ullrich: Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, Kapitel 2.2; 2.3; vgl. auch Loebell, Peter: Waldorfpädagogik, in: Handbuch Bildungsreform und Reformpädagogik, hg. v. Heiner Barz, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2018, 245–259).

41 Ullrich: Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, 94.

42 Vgl. Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 2, 1373.

Schüler*innen und Eltern waren ebenso die Zielgruppe der kulturpolitischen Bestrebungen wie die Lehrkräfte, wenngleich Rudolf Steiner für das Kollegium der ersten Waldorfschule ausschließlich überzeugte Anthroposoph*innen auswählte.[43] Er stellte bei verschiedenen Gelegenheiten heraus, wie wichtig die richtige Geisteshaltung der Lehrkräfte für die anthroposophische Erziehungstätigkeit sei.[44] Wie Steiner am 16. August 1919 in Dornach festhielt, sei die Lehrerbildung am stärksten durch den Materialismus geprägt und reproduziere diesen ihrerseits mit nachhaltigem Effekt (vgl. GA 296,67–68). „Von der Lehrerschaft insbesondere", so Steiner weiter,

> muß es gefordert werden, daß sie in ihrer Seele stark erfaßt wird von diesem Sorgenvollen für die Menschheit, welche Versuchung der Intellekt mit sich bringt! Der Stolz, den die gegenwärtige Menschheit auf den Intellekt entwickelt, dieser Stolz, er könnte sich schwer rächen an der Menschheit, [...] wenn er nicht abgelähmt würde durch ein starkes, energisches Bewußtsein: das Beste in mir als Mensch dieser und der folgenden Inkarnationen ist, was ich in mir als den Christus-Impuls finde (GA 296,94–95).

Dass diese Sorge um die Menschheit keine Phrase, sondern angesichts der schon erwähnten „Weltbedeutung der Pädagogik" für die pädagogische Tätigkeit essentiell sei, machte er zudem gegenüber den Lehrer*innen in Stuttgart im Sommer 1921 deutlich, denn auf jede*n von ihnen käme es an, jedes Schuljahr aufs Neue,

> daß das [das pädagogische Tun, Anm. A. H.] auch in einer gewissen Weise durchsetzt ist mit einem rechten Erfühlen unserer großen Aufgabe, daß wir uns da drinnen fühlen in aller Bescheidenheit als Missionare der Menschheitsentwickelung. In diesem Sinne möchte ich immer, daß dasjenige, was ich bei einer solchen Gelegenheit zu Ihnen spreche, auch etwas in sich habe wie ein gebetartiges Sich-Erheben zum Geistigen, das wir nicht nur als ein Intellektuelles, sondern als ein Lebendiges über uns hereinrufen (GA 302,138).

Zwei Jahre später bekräftigte er diese Äußerung ebendort, indem er als die wichtigste Grundlage der Pädagogik nannte, dass diese als eine „Gesinnungssache" angesehen werde und leitete daraus folgerichtig ab, „daß wir die Fortbildung der Pädagogik beim Lehrer beginnen, daß beim Lehrer nicht der bloße Intellektualismus, der unkünstlerisch ist, wirkt", sondern eine „künstlerisch-pädagogisch-didaktische Gesinnung" (GA 304a,21). Mit den komplexen Voraussetzungen und (Er-) Kenntnissen, derer die Lehrkräfte hinsichtlich der höheren Einsichten in das Wesen des Menschen bedürften, begründete Steiner seine Ansicht, dass die Waldorfpädagogik bei den Lehrer*innen, nicht beim Kind ansetze (vgl. GA 304a,21; 122;

---

43 Vgl. ebd., 1374.

44 Das Verständnis von Lehrenden als Evolutionshelfer*innen arbeitete jüngst auch Yves Mühlematter für Annie Besants Konzeption der Hindu Benares University heraus; vgl. Mühlematter, Yves: Accelerating Human Evolution by Theosophical Initiation. Annie Besant's Pedagogy and the Creation of Benares Hindu University, München: De Gruyter Oldenbourg 2023.

145; GA 306,20). Die gleichwohl zumeist im Vordergrund stehende „Berufung auf das Kind“ diene laut Prange „als Deckformel für sublime Herrschaft der weltanschaulich fundierten Themen“ und „erlaubt dem Lehrer, sein Verständnis des Lebens im engen Raum des Unterrichts als Gesinnung darzuleben und vom Schüler zurückzufordern, natürlich zum Besseren des Kindes, aber doch so, dass es nicht weiß, um welche Gesinnung es geht.“[45]

Während er noch am 30. August 1919 vor den angehenden Lehrkräften über intellektualistische Lehrkräfte als die „Hausbackenen, Pedantischen, Philiströsen“ sprach,[46] nahm er etwa ein halbes Jahr später im Basler Lehrer*innenkurs auf das Bezug, worauf es ihm in Stuttgart schon angekommen sei: Die „Normpädagogik“ abzulegen und mit lebendiger, geistiger Durchdringung zum intuitiven, richtigen Handeln zu kommen (GA 301,64). Da die anthroposophische Geisteswissenschaft „aus der vollen physisch-geistigen Wirklichkeit“ schöpfe, gestalte sie nicht allein „das bloße logische Erkennen zum künstlerischen Erfassen“, sondern Lehrende und Erziehende würden „zu einem pädagogisch-didaktischen Künstler“ gemacht, die noch die kleinste Lebensäußerung der Kinder zu deuten wüssten, so Steiner am 24. Februar 1921 in Utrecht.[47] Durch die intuitive Anschauung des Geistig-Seelischen werde dessen Hineinwirken auf das Physisch-Leibliche sichtbar (vgl. GA 297a,18–19), womit im Wesentlichen das Ineinandergreifen von anthroposophischer Menschenerkenntnis und pädagogischem Handeln beschrieben sei: Aus der äußeren Gestalt würden karmisch vermittelte Informationen über das Leben und den Charakter vor der Reinkarnation wie auch über das gegenwärtige Temperament der Kinder abgeleitet und darauf das erzieherische Handeln ausgerichtet.

Aus Geisteswissenschaft und Gemüt, also dem Geistigen und Inneren schöpfende Pädagog*innen verkörpern somit ein Ideal, dem Steiner mehrfach und mit deutlicher Ablehnung die sich auf (wissenschaftliche Hand-) Bücher stützenden Lehrkräfte gegenüberstellte. Ausgehend von den durch Intellektualismus „vergifteten“ Kindern der unteren Klassen, so Steiner auf einer Lehrer*innenkonferenz am 23. Januar 1923, und dem Umstand, dass die Handbücher den Schüler*innen gegeben oder von den Lehrkräften selbst zu Rate gezogen würden, gehe „das ganze Intellektualistische dieser Handbücher in den Lehrer hinüber. Er wird ein Abbild

---

45 Prange, Klaus: Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik, Bad Heilbrunn/Obb.: Verlag Julius Klinkhardt ³2000, 122.

46 Steiner, Rudolf: Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik (Gesmtausgabe, Bd. 293), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1992, 143.

47 Steiner, Rudolf: Erziehung zum Leben. Selbsterziehung und pädagogische Praxis (Gesamtausgabe, Bd. 297a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998, 18–19.

des Intellektualismus“.[48] Deutlicher noch sprach er sich am 9. August des gleichen Jahres in Ilkley gegen die Verwendung von Büchern durch die Lehrkräfte aus:

> Etwas Schreckliches ist es, Lehrer, die noch zu kämpfen haben mit dem Lehrstoff, mit einem Buche vor den Bänken der Schüler herumgehen zu sehen! Wer das furchtbar Unpädagogische dieser Sache nicht empfindet, der weiß eben nicht, was alles unbewußt in den Kinderseelen vor sich geht, und wie dieses Unbewußte eine ungeheure Rolle spielt. Geschichte mit einem Notizbuch in der Schule vorzubringen, das ruft, nicht im Oberbewußtsein, aber im Unterbewußtsein, bei den Kindern ein ganz bestimmtes Urteil hervor. Das ist ein intellektualistisches Urteil, ein Urteil, das auch nicht bewußt wird, aber das in dem Organismus des Menschen tief drinnen sitzt: Warum sollte denn ich das alles wissen? Der weiß es doch auch nicht, oder die weiß es doch auch nicht, die muß es erst ablesen; das kann ich ja später einmal auch tun, ich brauche es nicht erst zu lernen (GA 307,191).

Bücher als Manifestationen intellektualistischer Wissenschaft – die unter Umständen die Autorität der Lehrkraft mindern könnten – sollten in den Augen Steiners, trotz des im gleichen Atemzuge beinahe zynisch geäußerten Lobes derselben, aus seinen Schulen herausgehalten werden, wie er am 19. Juli 1924 offen zugab:

> Daher ist es meine große Sehnsucht und auch meine Forderung als Leiter der Waldorfschule, daß womöglich alles, was Wissenschaft ist – ich schätze diese Wissenschaft, keiner kann sie so hoch schätzen wie ich –, aber alles, was fixierte, in Büchern fixierte Wissenschaft ist, sollte aus dem Schulunterricht herausgelassen werden. Man mag es außerhalb der Schule treiben, wenn man das nicht bezähmen kann; aber ich würde sonst rasend werden können, wenn ich einen Lehrer oder eine Lehrerin mit einem Buche vor der Klasse stehen sehen würde. Beim Unterricht muß alles innerlich sein, muß alles selbstverständlich sein (GA 310,61).

Nicht wie die „neuere, intellektualistische Erziehung [...] ganz vom Leben ab“, sondern in das Leben hinein müsse die anthroposophische Pädagogik wirken (GA 310,161). Zwar könne der physische Leib noch „mit unserer heutigen intellektuellen Erkenntnis“ erfasst werden, beim Ätherleib ende diese jedoch bereits, sodass die Pädagogik analog zur Medizin vom intellektuellen, an der Leiche gewonnenen Menschenverständnis zum plastischen kommen müsse (vgl. GA 310,140; 144). Nur so könne das Körperliche und das Geistig-Seelische zusammengeschaut, das Wissen mit dem Können verbunden und durch eine „vollkommene Menschenerkenntnis“ ganzheitlich auf die Kinder eingewirkt werden (GA 310,5). Mit einem solchen pädagogischen Rüstzeug seien die Lehrer*innen für die komplexe Anthropologie im Angesicht der anthroposophischen Erkenntnisse über ihr Zusammenwirken mit dem Kosmos bestens gewappnet, einen kindgerechten und somit Gesundheit, Wohlbefinden und Menschheitsentwicklung fördernden Unterricht zu gestalten:

---

48 Steiner, Rudolf: Konferenzen mit den Lehrern der Freien Waldorfschule in Stuttgart 1919 bis 1924 (Gesamtausgabe, Bd. 300b), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1975, 232.

> Kann also der Lehrer sich allmählich immer mehr und mehr dieses Zusammenschauen von Körperlichem und Geistig-Seelischem aneignen [...], dann wird er, ohne daß man versucht wird, in Abstraktionen und in Intellektualistisches überzugehen, Unterricht und Erziehung zwischen Zahnwechsel und Geschlechtsreife im Bildlichen gehalten haben wollen. Denn es ist einem nichts mehr zuwider, als wenn man gewohnt ist, in Bildern Realitäten zu denken, und der andere kommt und redet einem in Intellektualismen herum. Das empfindet man als furchtbar unangenehm (GA 310,146).

5 Von Frühintellektualisierung und greisenhaften Kindern

Ein Charakteristikum der Waldorfpädagogik besteht in ihrer spezifischen Vorstellung menschlicher Entwicklung, die die Funktion habe, „auch in der Pädagogik den Menschen gegen den Materialismus als geistig bestimmtes Wesen auszuweisen".[49] In *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaften* beschrieb Steiner „die theosophische Anthropologie (physischer Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich), korrelierte sie mit Entwicklungsstufen des Kindes und legte die Grundlage zu seinem Verständnis des Lehrers als esoterisch begründeter Autorität".[50] Diese Vierteilung der kosmischen Wesensglieder wird ergänzt um die Dreigliedrigkeit des menschlichen Organismus, die dem reformpädagogischen Ganzheitlichkeitscredo von Kopf, Herz und Hand folgt: Der Kopf stehe darin für das Nerven-Sinnen-System „als Träger der bewussten Vorstellungswelt", das Herz für das Herz-Kreislauf-System „als Träger des Gefühlslebens" und die Hand für das Stoffwechsel-Gliedmaßen-System „als Träger des Wollens und Handels".[51] Die Annahme, dass zu seiner Zeit (pädagogisch) allein auf den Kopf, das heißt das Denken, den Intellekt eingewirkt werde, zieht sich durch seine Vorträge und Aufsätze über Erziehung.

Bereits in besagtem Text von 1907 benannte Steiner den Verstand als „eine Seelenkraft, die erst mit der Geschlechtsreife geboren wird, auf die man daher vor diesem Lebensalter gar nicht von außen wirken sollte", womit der Grundstein für die ebenfalls sich durchziehende These von der „Frühintellektualisierung" gelegt wurde (GA 34,336). Im Verlauf des Lehrer*innenkurses 1919 beschrieb er das Denken als die intellektuelle, auf Erkenntnistätigkeit zielende Dimension neben dem Willen (vgl. GA 293,76; 146). Eine einseitige Entwicklung des verstandesmäßi-

49 Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 2, 1403–1404.
50 Ebd., 1365.
51 Lindenberg 1996, zit. n. Ullrich: Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, 50.

gen Denkens, die Intellektualität als individuelles Denkvermögen neige zur Vergreisung der Kinder und dazu, dass diese träge und faul würden, zumal wenn durch materialistische Vorstellungen genährt (vgl. GA 293,108). Sofern man dem kindlichen Empfinden entsprechen möchte, müsse in einer intellektuellen Erziehung sogleich auch der Wille und das Fühlen gepflegt werden. Den Gedanken, dass der Verstand nichts für Kinder, weil nicht auf der Gefühlsebene beruhend sei, spitzte Steiner wie folgt zu:

> Alles Intellektuelle ist schon greisenhafter Wille, ist schon der Wille im Alter. Also alle gewöhnliche Unterweisung im verstandesmäßigen Sinne, alle gewöhnliche Ermahnung, alles, was für die Erziehung in Begriffe gefaßt wird, wirkt in dem Alter, das für die Erziehung in Betracht kommt, noch gar nicht auf das Kind (GA 293,74–75).

Eine einseitige Verstandeserziehung meinte Steiner in der Gegenwart zu vernehmen, weshalb er die angehenden Waldorflehrer*innen entsprechend mit den Beobachtungen konfrontierte, dass „[w]enn auch immer gepredigt wird gegen das Intellektuelle, es wird viel zu sehr nach dem Intellekt hingearbeitet. Wir werden daher Kinder hereinbekommen, welche schon einen stark greisenhaften Zug in sich haben“.[52] Ganz außenvor könne der Intellekt in der Schule dennoch nicht bleiben, wie er am 31. August 1919 in Stuttgart festhielt: „Es kommt darauf an, alle drei Elemente, Intellekt, Gemüt und Willen, im Menschen in der richtigen Weise zu erziehen“ und zu deren richtigem Zusammenwirken zu befähigen (GA 297,57). Im gleichen Zusammenhang hob er die Paradoxie, die Ambivalenz des Intellekts hervor: Dieser, zunächst das Geistige im Menschen, werde durch eine einseitige Entwicklung materialistisch, er fördere lediglich „die Anlage, das Materielle zu begreifen“, und erst durch ein ästhetisches Einwirken auf das Gemüt würde der Intellekt zum Seelischen sich entwickeln, durch Willenserziehung dann hin zum Geiste – er ist Voraussetzung und potentielle Negation des Geistigen zugleich (GA 297,60). Dass trotz des zunehmend dominierenden, negativen Potentials des Intellekts diese Seelenkraft nicht verloren sei, betonte Steiner knapp zwei Monate später in Basel mit Verweis auf sein Buch *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?,* welches die Anleitung zum Zurück- und Heraufholen des Geistigen enthalte (GA 297,134). Hierauf kam er auch 1923 in Ilkley zurück und sprach über dort beschriebene imaginative Erkenntnis, in welche „man das Intellektualistisch-Wissenschaftliche einlaufen lassen“ lerne, um zu einer Fort- und Höherentwicklung des Geistes und hinaus aus der Passivität zu kommen (GA 307,20).

52 Steiner, Rudolf: Erziehungskunst. Methodisch-Didaktisches (Gesamtausgabe, Bd. 294), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1990, 173.

Obgleich der Fortschritt, den der entwickelte Intellekt gebracht habe, bisweilen anerkannt wird – in seiner dominierenden Form und pejorativ als Intellektualismus bezeichnet, malte Steiner dessen Auswirkungen auf das Individuum mithin in den dunkelsten Farben. So hieß es am 28. April 1920, ebenfalls in Basel, dass bei intellektuell-einseitigem Einwirken auf die Kinder der Intellekt sogleich „überwucher[e]“ und

> dieser Intellekt, der ist im Grunde genommen der Feind des intellektuellen menschlichen Lebens und auch des sozialen Lebens, wobei ich durchaus nicht für die Verdummung der Menschheit sprechen will. Aber es kommt darauf an, daß wir eben den Intellekt in seiner parasitären Natur erkennen, daß wir ihn erkennen so, daß wir ihn für vollkommen nur ansehen, wenn er aus dem ganzen Menschen sich ergibt und nicht einseitig auftritt (GA 301,100).

Am 11. November 1921 führte er in Aarau aus, dass das zu frühe Entwickeln eigener Urteile „Todeskräfte“ in das Kind hineinbringe und es statt „von abstrakten intellektualistischen Begriffen“ und selbstständigen Urteilen auszugehen darum zu tun wäre, als Autorität für das Kind „Repräsentant der Welt“ zu sein (GA 304,115). Kurz darauf sprach Steiner im norwegischen Kristiania von den lebensfeindlichen Effekten der Intelligenz respektive des Intellekt, die hier wie auch anderenorts synonym für das individuelle Denkvermögen verwendet werden[53]:

> Bildet man die Intelligenz direkt aus, so legt man eigentlich in die kindliche Entwickelung immer etwas mehr oder weniger Ertötendes, Lähmendes. Holt man die Intelligenz heraus aus dem ganzen Menschen, dann wirkt man im Grunde genommen außerordentlich heilsam für die Gesamtentwickelung des Menschen, dann gibt man dem Kinde eine Form der Intelligenz, die einfach herauswächst aus dem gesamten Menschen, währenddem die einseitige Ausbildung des Intellektes etwas wie auf den Gesamtorganismus Aufgepfropftes ist (GA 304,169; vgl. auch GA 307,125).

Eine Geisterkenntnis, wie sie durch anthroposophische Erziehung zu vermitteln sei, diene neben den pädagogischen auch medizinisch-therapeutischen Zwecken, erstreckt sich karmisch über das gegenwärtige Leben hinaus auf das nächste – ein Heilsversprechen im Wortsinne. Dabei ist die Annahme der sich physisch materialisierenden Auswirkung von Erziehung bereits selbst eine materialistische, da „die Physis zur Funktion des Geistigen wird“.[54] 1923 in den Haag als „Sünde wider die Entwicklung der menschlichen Natur“ bezeichnet (GA 304a,131), fand Steiner die

53 Inwiefern die hier synonyme Verwendung von Intellekt und Intelligenz verallgemeinerbar ist, bedarf einer weiteren Untersuchung; insofern Intellekt als deskriptive Bezeichnung für das kognitive Vermögen einer Person oder eines Kollektivs steht, scheint dies jedoch zunächst zuzutreffen.

54 Zander: Anthroposophie in Deutschland, Bd. 2, 1406.

wohl deutlichsten Worte wider den Intellektualismus 1924 auf der Erziehungstagung in Stuttgart: „Gebe ich dem Menschen vor der Geschlechtsreife eine intellektualistische Erziehung, bringe ich an ihn abstrakte Begriffe heran oder fertig konturierte Beobachtungen, nicht wachsende, lebenssprühende Bilder, dann vergewaltige ich ihn, dann greife ich brutal in sein Selbst ein“ (GA 308,74).

Der Intellekt als Seelenkraft, als individuelles Denkvermögen, geprägt von einer vermeintlich omnipräsenten, materialistisch-intellektualistischen Geisteshaltung, droht demgemäß, die anderen Seelenkräfte dauerhaft zu dominieren und mit ihnen auch den Menschen als Individuum und Kollektiv verkümmern zu lassen. Das „Instrument des Intellektes“ (GA 303,23) diene im Sinne der Erkenntnisfähigkeit als Zugang zu den materiellen Dingen, nicht aber zu den Menschen oder der (höheren) Welt. Auffällig ist das dialektische Moment, die Ambivalenz der Notwendigkeit bei gleichzeitiger zerstörerischer Tendenz, die dem Intellekt und damit dem Intellektualismus als dessen Potenzierung anhaftet, wobei die negative Seite zu Steiners Lebzeit für ihn durchaus überwogen zu haben scheint. Eine solche Frontstellung gegen Intellektualität, die sich in den drastischen Sprachbildern und Konnotationen ausdrückt, ist dabei nicht zu verwechseln mit der Ablehnung von Bildung. In Formulierungen wie jener vom 24. Dezember 1921, dass „[d]ie gebildete Menschheit [...] im Grunde genommen [...] ganz intellektualistisch geworden [ist]“, zeigt sich, dass Bildung nicht gleichbedeutend mit einer ausgeprägten Intellektualität ist, sondern für deren vergeistigte, ganzheitlichere Höherentwicklung steht (GA 303,34).

6 Kindgerechte Erziehung: eine Frage der Methode

Laut Rudolf Steiner abgeleitet aus der anthroposophischen Menschenkunde, vielmehr jedoch „sehr konkreten Normen und Formen, Inhalten und Methoden ihrer Entstehungszeit“ entsprungen und erst nachträglich an die Ideen der Anthroposophie angeknüpft, ist die waldorfpädagogische Didaktik eine normative, deren Methodik sich an den übergeordneten Erkenntnissen der Menschenkunde und Geisteswissenschaft orientiert.[55] Wie Steiner insbesondere gegenüber der ersten Lehrer*innenkohorte in Stuttgart 1919 (GA 293; 294) und ebenfalls sehr umfangreich in pädagogischen Vorträgen in Torquay/England (GA 311) und Oosterbeek-Arnheim/Niederlande (GA 310) 1924 ausführte, orientiert sie sich maß-

55 Ullrich: Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, 68–69.

geblich an den durch die Jahrsiebte festgelegten Entwicklungsstufen und folgt unter anderem den Prinzipien der Deduktion und einer rhythmisch-künstlerischen Wissensvermittlung, um die innere Lebendigkeit des Kindes erhalten zu können.

So ist im ersten Jahrsiebt (0–7 Jahre), zwischen Geburt und Zahnwechsel, Steiner zufolge die Welt für das Kind *moralisch* (vgl. GA 293,144). Obwohl bestehende (religiöse) Ideen und Gefühle nie ganz frei seien vom naturwissenschaftlichen Denken, ist Moralität für ihn der Modus und das Ziel von Erziehung innerhalb dieser intellektualistischen Menschheit, zu deren Moralisierung die Erkenntnisse der Anthroposophie beitragen können. Die Aufgabe der anthroposophischen Erziehung sei nicht „intellektuell-gemütlich", sondern eine „im höchsten Sinne moralisch-geistige" (GA 293,17).

Bevor die Welt ab dem 14. Lebensjahr für die Kinder als *wahr* gelten und ein wissenschaftlich vorgehender Unterricht (im anthroposophischen Sinne) praktiziert werden könne, sei die Welt bis zur Geschlechtsreife (7–14 Jahre) in erster Linie *schön* (vgl. GA 293,144), woraus auf Harmonie, Lebendigkeit und Wohlgefühl zielende Methoden abgeleitet werden. Gegenüber den angehenden Lehrkräften in Stuttgart, aber auch auf einem pädagogischen Abend in Darmstadt am 28. Juli 1921 betonte er beispielsweise, dass dieses Alter „fordert, daß das Kind auf Autorität hin begreifen und auch handeln lernt" (GA 297a,73). Es gelte eine Stimmung zu erzeugen, aus der die Autorität der Lehrperson unmissverständlich hervorgehe und für das Kind selbstverständlich werde (vgl. GA 297a,73). Denn „das beschränkte Geschäft des Lehrers [erscheint] wie eine verkleinerte Ausgabe" des „kosmischen Führungssystems", in dem „das Lernen ein Nachlernen der kosmischen und karmischen Ordnung" darstellt.[56] Die Wirkungsweise dieser Lehrmethode wird am Beispiel des Orthographieunterrichts deutlich, in welchem parallel der Respekt und die Achtung gegenüber demjenigen entwickelt werden solle, „was die Alten festgesetzt haben" (GA 294,79). Die Rechtschreibung sei demnach nicht als Abstraktes zu lehren, sondern aus dem Gefühl der Kinder zu entwickeln, genauer: aus dem selbstverständlichen, lebendigen Autoritätsgefühl, dass „die Großen" ein Wort ebenfalls so und so schreiben (vgl. GA 297a,73; GA 294,79). Die zu gewinnende Einsicht seitens der Schüler ist folglich eine in die Autorität der Lehrperson, nicht in die abstrakten Regeln der Sprache. Während im intellektuellen Leben auf das einmalige Beibringen einer Sache gesetzt werde, kultiviere das vollbewusste Wiederholen den eigentlichen Willensimpuls, da die Entschlusskraft erhöht werde (vgl. GA 293,75). Auch das Künstlerische trage, durch den Übungsaspekt und die sich einstellende Freude, zur Willensbildung bei (vgl. GA 293,77; GA 294,85). Diese sei wichtig, weil der Wille das Lebendig-Werdende – und nicht wie der Verstand das Tote – erfassen könne (vgl. GA 293,50–51; GA 294,85). Eine

56 Prange: Erziehung zur Anthroposophie, 98; 101.

Überforderung des Kindes durch Abstraktes und Intellektuelles werde über die rhythmisch-künstlerische Wiederholung vermieden, die sanft die Inhalte an die Kinder herantrage, die dadurch als deren eigener Wille empfunden würden.

Bildhafter Unterricht entspreche sowohl der richtigen Menschenerkenntnis seitens der Lehrkräfte als auch der kindlichen Natur. Infolgedessen dürfe der Unterricht nicht aus dem gedanklichen oder abstrakten, sondern müsse aus dem künstlerischen Element hervorgehen (vgl. GA 303,163), wie Steiner am 29. Dezember 1921 im Weihnachtskurs erklärte. In dieser Phase verbiete sich das Intellektualistische vor allem deswegen, weil das Kind ein Ästhetiker sei; auch zur Vermittlung des Moralischen dürften nicht abstrakte Ideen vorgestellt werden, sondern „man muß dafür sorgen, daß es [das Kind, Anm. A. H.] Wohlgefallen am Guten, Mißfallen am Bösen" habe (GA 310,54) – anderenfalls, so Steiner 1922 in Oxford, fühle sich das Kind „innerlich versklavt" (GA 305,69), wenn es nach der Geschlechtsreife allein „moralisch-intellektuelle Urteile" habe.

In ebendieses zweite Jahrsiebt falle nach Steiner zudem der Anschauungsunterricht. Dieser sei dann „kindgerecht", wenn mit dem physikalischen Unterricht nicht vor dem 9., mit dem physiologischen Unterricht nicht vor dem vollendeten 12. Lebensjahr begonnen werde, da das Verstehen neben dem menschlichen Intellekt auch Gefühl und Willen umschließe– beachte man dies nicht und setze auf den Intellekt, verderbe man die menschliche Natur (vgl. GA 294,115). Und das drohe schnell, da sich, wie Steiner am 20. Juli 1924 skizzierte, im Naturkundeunterricht oft das als materialistische abgelehnte Wissenschaftsverständnis in Form abstrakter und irrationaler Anschauungen reproduziere: Zwar habe eine gewisse Abstraktion ihre Berechtigung, aber es führe die Abstraktion, der fehlende Realitätsbezug zu physischen Schmerzen (vgl. GA 310,74–76). Nur langsam solle das Tote, welches mit dem Intellekt begriffen werden müsse, eingeführt werden, und zwar über Mineralien und physische wie chemische Erscheinungen. Dabei soll die Lehrkraft „womöglich überall an das Leben anknüpfen"[57]: Über die Pflanzen und den kahler werdenden Boden führt der Erkenntnisweg beispielsweise zum großen Ganzen des Gebirges und weiter zu seinen Einzelteilen, den Mineralien.

Den Übergang vom Konkreten zum Abstrakten verortet Steiner zwischen dem 9. und 10. Lebensjahr (vgl. GA 311,130–131). Mittels Anthropomorphismen könne sichergestellt werden, dass das Kind „für sein instinktives Seelisch-Phantasievolles die aller-, allerbeste Seelenanlage" empfange, wohingegen durch einen nicht-bildhaften Zugang zu den Dingen das Gefäß- und Zirkulationssystem des Kindes Schaden nehmen könne (GA 311,38–39). Anstelle eines analytischen Zuganges zu den abstrakten

57 Steiner, Rudolf: Die Kunst des Erziehens aus dem Erfassen der Menschenwesenheit (Gesamtausgabe, Bd. 311), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 114.

Regelsystemen gelte es auch im Sprachenunterricht, den künstlerischen zu wählen. Um gerade eingeschulten Kindern nicht zu schaden, müsse der Lese- und Schreibunterricht aus der Kunst hervor- und diesem erste Elemente des Zeichnens, Malens und des Musikalischen vorausgehen. Indem nur sekundär auf den „Kopfmenschen", primär auf den „Gliedmaßen- und Brustmenschen" eingewirkt werde, könne durch den Willen der Intellekt geweckt und auf eine intellektualistische, verkehrte Vermittlung verzichtet werden (vgl. GA 293,167–168; GA 303,163–164). Wird das Schreiben von Buchstaben „denkerisch" vermittelt, so Steiner, „dann beschäftige ich dieses Kind intellektualistisch, dann züchte ich in ihm die Sklerose, wenigstens die Neigung dazu; denn es gibt keine innere Beziehung des Menschen zu diesen jetzt entwickelten Buchstaben. Die sind kleine Dämonen für die menschliche Natur" (GA 307,124). Im Vergleich dieser Beispiele einer therapeutisch-wirksamen Didaktik auf Basis anthroposophischer Menschenerkenntnis mit dem Eingangszitat zur Frühintellektualisierung scheint durch, dass die Anthroposophie über die Methode auch die Inhalte zu prägen vermag, wenngleich dies den Schüler*innen nicht immer bewusst ist.[58]

7 (Anti-) Intellektualismus in der anthroposophischen Pädagogik – Zusammenschau und Ausblick

Das Verständnis von Intellektualismus in der Anthroposophie, wie es sich in den pädagogischen Ausführungen Steiners zeigt, auf einen Begriff zu bringen steht vor einer zentralen Herausforderung: Ebenso wie seine Zeitgenoss*innen[59] findet sich auch in den Worten Rudolf Steiners eine nur vage Definition dessen, was der Intellektualismus eigentlich sei, wobei er zugleich auf all jenes zutreffe, was den anthroposophischen Vorstellungen von Geisteswissenschaft, Mensch und Kosmos zuwiderlaufe.

Intellektualistisch wird häufig als Konnotat verwendet, und als Eigenschafts- oder Zustandsbezeichnung wird ihm zumeist etwas näher Spezifiziertes entgegengesetzt, beziehungsweise die Qualitäten des Intellektualismus treten selbst nur über Synonyme, Konnotate und den Kontext hervor. Mit der vorangegange-

58 Vgl. Barz, Heiner / Randoll, Dirk: Einleitung: Intentionen und Hauptergebnisse der Untersuchung, in: Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 19.
59 Vgl. Borsche: Intellektualismus, 443.

nen Analyse wurde der Versuch unternommen, auf Grundlage der pädagogischen Vorträge und Aufsätze Rudolf Steiners eine erste Orientierung in dem begrifflichen und metaphorischen Feld des Intellektualismus in der Anthroposophie zu ermöglichen.

Im Sinne der Orientierung ist es sodann auch gewissermaßen eine Standortbestimmung, die der Begründer der Waldorfpädagogik selbst vornahm, wenn er die Überwindung des „intellektualistischen Zeitalters" als Kulturforderung seiner Gegenwart beschrieb, zumal im Bewusstsein einer Kosmologie, die im Intellektualismus lediglich eine Stufe auf dem Weg zu höheren Welten sieht. Diese Zeitdiagnose, die sich über den Begriff *Intellektualismus* in kulturpessimistische wie antiintellektuelle Strömungen der Zeit konzeptionell wie rhetorisch einfügte, gewinnt ihre Schicksalshaftigkeit vor dem Hintergrund der vorangegangenen Epochen und dem „Umschwung" vom positiven ins negative, vom Fortschritt zum drohenden Niedergang, und insofern auch ihr aktivierendes Moment: Jetzt oder nie! Als Kulturtätigkeit, die über die anthroposophische Gesellschaft hinausweist, kommt der Waldorfpädagogik und den in ihr tätigen Pädagog*innen insofern eine herausragende Bedeutung zu, als dass sie nicht nur in sich selbst und den Kindern eine richtige Seelenverfassung befördern, sondern der Menschheit als Ganzer auf die Sprünge verhelfen können und sollen. Dieser Leitgedanke werde über die Menschenkenntnis und die Didaktik in den Schullalltag getragen. Dem auf den Kopf statt den ganzen Menschen gerichteten Intellektualismus steht eine ganzheitliche Perspektive auf den Menschen gegenüber. Es gelte eine Erziehung zu realisieren, die als Therapie eine ganzheitlich-heilende Einwirkung auf „materialistische Vereinseitigungstendenzen"[60] nehmen könne. Mit ihr müsse es darum gehen, den Intellekt zu überschreiten, um zum Überbewussten, Wesenhaften und Kosmischen zu gelangen.[61] Begriffe wie das Gesunde und Lebendige, das Künstlerisch-Rhythmische, das Gefühlvoll-Einwirkende und das Kindgerechte bilden die Kontrastfolie zum Intellektualistischen, ebenso wie der Wille zum Verstand, die Selbsttätigkeit und Wiederholung zum abstrakten Verstehen.

Das dem Begriff des Intellekts, der Intelligenz inhärente Verständnis als einer „Seelenkraft", die sich auf den Organismus eines Individuums auszuwirken und dessen Erkenntnisfähigkeit zu präformieren vermag, verallgemeinert sich im Begriff der Intellektualität, des Intellektuellen zunächst zu einer Zustandsbeschreibung eines Menschen oder Kollektivs, die deren ausgeprägte, verstandesmäßige Erkenntnisfähigkeit des Materiellen und Abstrakt-Rationalen als Charakteristikum

60 Ullrich, Heiner: Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung. Eine bildungsphilosophische und geistesgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Anthropologie Rudolf Steiners, Weinheim / München: Juventa Verlag 1991, 135.

61 Vgl. Ullrich: Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, 138.

ausweist. Der Intellektualismus nun erscheint zunächst als pejorative, also normativ negative Bezeichnung für die Manifestationen des einseitig verstandesmäßigen Denkens, sei es im Individuum oder den Kulturbereichen eines Zeitalters. Darüber hinaus erscheint der Intellektualismus als ein abstraktes Strukturprinzip, welches ab dem 15. Jahrhundert maßgeblich Gesellschaft und Wissenschaft sowie das kollektive und individuelle Bewusstsein bestimme. Dergestalt lässt sich der Intellektualismus in Anlehnung an Ernst Cassirer als eine „Kraft" fassen, die im Sinne des mythischen Substanzbegriffs „überall in der Welt und im Menschen" wirke und „die sich auch ganz in der Anschauung offenbar[e]".[62] Kraft in diesem Sinne wird gedacht „als etwas Verdinglichtes, Substanzartiges, das ‚kosmisch' überall in der Welt wirkt", „unterschiedslos in allen Seinsbereichen zur Wirkung" komme und deren Omnipräsenz durch „die Möglichkeit und Notwendigkeit schier unabschließbarer Analogiebildungen" suggeriert wird.[63] Das dialektische Moment zeigt sich in der zweifachen Bestimmung des Intellektualismus einerseits als immer schon vorhandene und konstitutive Notwendigkeit in der kosmischen und menschlichen Entwicklung und andererseits als feindliches, zu tilgendes Prinzip, das auch nach seiner Überwindung im Fortgang der Zeit enthalten bleibe.

Die Forderung nach der Überwindung des *Intellektualismus* geht hinsichtlich ihrer bisweilen fatalistischen Rhetorik und der bedrohlichen Aussichten, die beim Verbleib in der gegenwärtigen Geisteshaltung drohen, über eine bloße Kritik an der rein verstandesmäßigen Erkenntnis weit hinaus. Eine in diesem Sinne antiintellektuelle Haltung Rudolf Steiners und der anthroposophischen Weltanschauung, wie er sie hinsichtlich der Waldorfpädagogik explizierte, setzte sich fort in einer kulturkritischen Opposition der Anthroposophie zu ihrer Epoche; ihre Attraktivität als spirituelle Gemeinschaft und Alternativpädagogik zeugt davon, dass sie mit ihrer Synthese tradierter und virulenter Ideen von Krisenhaftigkeit, Entfremdung und wiederzuerlangender Sinnhaftigkeit die bestehenden Bedürfnisse ihrer Entstehungszeit aufzunehmen und darzustellen vermochte, deren Ergebnis sie gleichzeitig selbst war. Die Frage nach den Bedürfnissen einer Gesellschaft führt nicht zuletzt auf die Verhältnisse zurück, die sie notwendig und Lösungsansätze – wie sie die Anthroposophie vorgibt zu sein und zu haben – plausibel machen. Von dem Ausgangspunkt der Negation – dessen, wogegen sich die Anthroposophie stellt, mit welchen Gründen, warum gerade sie sich positiv abhebt und vor allem wie – können die Heilsversprechen, die unter anderem mit der Waldorfpädagogik assoziiert werden, in ihrer Funktionalität und Zweckset-

---

62 Ullrich, Heiner: Rudolf Steiner. Leben und Lehre, München: Verlag C. H. Beck 2011, 187.

63 In Anlehnung an den Ausspruch von Goethes Mephistopheles ließe sich Intellektualismus verstehen als „Ein Teil von jener Kraft, die stets Böses will, und *auch* das Gute schafft"; Kracauer, Siegfried: Geschichte – Vor den letzten Dingen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971, 34–35.

zung sowohl für diejenigen reflektiert werden, die der Anthroposophie verbunden sind als auch für jene, die Hoffnungen in ebendiese Alternativpädagogik setzen.

100 Jahre nach der Gründung der ersten Waldorfschule haben sich die allgemeinen Entfremdungsphänomene angesichts der raum-zeitlichen Verdichtung durch Globalisierung und Digitalisierung verstärkt, scheinen Gesellschaft und Politik abstrakter und die Menschen angesichts neoliberaler Ökonomie vereinzelter. Es ist also nicht verwunderlich, dass sich die Menschen auch heute vergemeinschaftenden wie ich-bezogenen Formen der Sinnsuche hingeben und sich dieses Bedürfnis nach Natürlichkeit, Harmonie und Gemeinschaft ebenfalls in der Wahl der pädagogischen Einrichtungen niederschlägt. Dort gelte es, die Kinder vor der als bedrohlich empfundenen Welt so lange wie möglich zu behüten, wenn man sich selbst ihr schon nicht entziehen kann. Dies unterstreichend stellt unter anderem Volker Frielingsdorf fest, „wie eng die Wachstumsphasen der Waldorfschulen mit gesellschaftspolitischen Umwälzungen korrespondieren".[64] Noch heute strebt die Waldorfschule danach, die Welt im anthroposophischen Sinne zu einer besseren zu machen; nicht zufällig lautete das Motto des 100-jährigen Jubiläums *learn to change the World*.[65] Doch wird eine Veränderung und Verbesserung von Gesellschaft dort nicht möglich sein, wo sie als Abstraktum keinen oder nur unzureichend Eingang in den Unterricht findet und die Grundlagen für eine verstehende Auseinandersetzung mit ihr fehlen. Denn das sich von Abstraktionen ab- und dem Konkreten zuwenden bedeutet, nie ein Ende der Abstraktionen, sehr wohl aber eine Preisgabe der Fähigkeit zu ebendiesen.[66] Bei konkreten Erfahrungen darf nicht verblieben werden, sondern diese müssen in Erkenntnisse überführt werden,[67] was auch bedeutet, vom Konkreten zu abstrahieren. Die Menschen sind nicht vom „wahren, inneren Wesen entfremdet, sondern von der Fähigkeit, [sich] die Welt ‚anzuverwandeln'".[68] Die Welt als eine sich verkomplizierende und abstrakte erfordert Intellektualität als ein wachsendes, intellektuelles Subjektvermögen, trotz ihrer bewusstseinsverflachenden Tendenzen.[69] Eine Pädagogik, die ihre Zuflucht im natürlich-

64 Maurer, Mathias: Was war und ist, in: Erziehungskunst spezial – Waldorfpädagogik heute 7/2018, 3.

65 Inwiefern der Intellektualismus als Zeit- und Individualdiagnose bis heute in der waldorfpädagogischen Rezeption der Anthroposophie fortwest, wäre Gegenstand weiterführender Untersuchungen.

66 Vgl. Kracauer, Siegfried: Das Ornament der Masse, in: Das Ornament der Masse, Essays, hg. v. Siegfried Kracauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2017, 57–58.

67 Vgl. Bernhard, Armin: „Simplify your life!" Die Infantilisierung der gesellschaftlichen Lernräume und die Vermüllung des Bewusstseins als neue pädagogische Herausforderungen, in: Jahrbuch für Pädagogik, hg. v. Martin Dust et. al., Frankfurt a. M.: Peter Lang 2006, 62.

68 Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung, Berlin: Suhrkamp Verlag 2013, 144.

69 Vgl. Bernhard: „Simplify your life!", 71.

Konkreten respektive dem Geistigen als harmonischem Sehnsuchtsort sucht und eine Absage an die abstrakte, als intellektualistisch diskreditierte Denkweise und Gesellschaft erteilt, droht, die ihr anvertrauten Individuen als Ohnmächtige einer als feindlich vorbestimmten, nicht durchschaubaren Gesellschaft preiszugeben.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Archiati, Pietro: Der Intellektualismus und die Anthroposophie. Zugleich eine Einführung in die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners, Bad Liebenzell: Rudolf Steiner Ausgaben [6]2015

Barz, Heiner / Randoll, Dirk: Einleitung: Intentionen und Hauptergebnisse der Untersuchung, in: Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 13–23

Bering, Dietz: Die Epoche der Intellektuellen 1898–2001. Geburt – Begriff – Grabmal, Berlin: University Press 2010

Bernhard, Armin: „Simplify your life!" Die Infantilisierung der gesellschaftlichen Lernräume und die Vermüllung des Bewusstseins als neue pädagogische Herausforderungen, in: Jahrbuch für Pädagogik, hg. v. Martin Dust et. al., Frankfurt a. M.: Peter Lang 2006, 59–73

— Wissen und Intellektualität – Antonio Gramscis Kritik an reformpädagogischen Bildungsvorstellungen und seine Epistemologie der Bildungsarbeit, in: Paedagogica historica 4–5/2009, 631–643

Bintener, Véronique: Embodiment als Wirkmechanismus des Waldorfunterrichts: die Sinneslehre Rudolf Steiners in ihrem Bezug zur physischen, sozial-emotionalen und kognitiven Entwicklung des Menschen, Marburg: Tectum Verlag 2017

Böhm, Winfried: Die Reformpädagogik: Montessori, Waldorf und andere Lehren, München: Verlag C. H. Beck 2012

Böhm, Winfried / Seichter, Sabine: Wörterbuch der Pädagogik. Paderborn: Ferdinand Schöningh [17]2018

Borsche, Tilman: Intellektualismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4: I–K, Basel / Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1976, 439–443

Fohrmann, Jürgen: Intellektualität, Deutschland: aus Sicht der Wissenschaft. Eine Skizze, in: Topographien von Intellektualität, hg. v. Jürgen Fohrmann / Carl Friedrich Gethmann, Göttingen: Wallstein Verlag 2018, 18–57

Gruschka, Andreas: Negative Pädagogik. Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie, Wetzlar: Büchse der Pandora Verlags GmbH 1988

Kracauer, Siegfried: Geschichte – Vor den letzten Dingen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 1971

— Das Ornament der Masse, in: Das Ornament der Masse, Essays, hg. v. Siegfried Kracauer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag 2017, 50–63

Loebell, Peter: Waldorfpädagogik, in: Handbuch Bildungsreform und Reformpädagogik, hg. v. Heiner Barz, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2018, 245–259

Maurer, Mathias: Was war und ist, in: Erziehungskunst spezial – Waldorfpädagogik heute 7/2018, 3

Merlio, Gilbert: Kulturkritik um 1900, in: Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900: Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im wilhelminischen Reich, hg. v. Michel Grunewald / Uwe Puschner, Bern / Berlin / Bruxelles u. a.: Lang 2010, 25–52

Mühlematter, Yves: Accelerating Human Evolution by Theosophical Initiation. Annie Besants' Pedagogy and the Creation of Benares Hindu University, München: De Gruyter Oldenbourg 2023

Panyr, Sylva / Barz, Heiner: Was ehemalige Waldorfschüler über ihre Schule denken, in: Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2007, 237–319

Prange, Klaus: Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik, Bad Heilbrunn / Obb.: Verlag Julius Klinkhardt [3]2000

Rosa, Hartmut: Beschleunigung und Entfremdung. Berlin: Suhrkamp Verlag 2013

Steiner, Rudolf:

— Lucifer – Gnosis. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus den Zeitschriften «Luzifer» und «Lucifer – Gnosis» 1903–1908 (Gesamtausgabe 34), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [2]1987

— Geistige Wirkenskräfte im Zusammenleben von alter und junger Generation. Pädagogischer Jugendkurs (Gesamtausgabe 217), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [6]1988

— Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik (I) (Gesamtausgabe 293), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [9]1992

— Erziehungskunst. Methodisch-Didaktisches (II) (Gesamtausgabe 294), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [6]1990

— Die Erziehungsfrage als soziale Frage. Die spirituellen, kulturgeschichtlichen und sozialen Hintergründe der Waldorfschul-Pädagogik (Gesamtausgabe 296), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [4]1991

— Idee und Praxis der Waldorfschule (Gesamtausgabe 297). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998

— Erziehung zum Leben. Selbsterziehung und pädagogische Praxis (Gesamtausgabe 297a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998

— Rudolf Steiner in der Waldorfschule. Ansprachen für Kinder, Eltern und Lehrer (Gesamtausgabe 298), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [2]1980

— Konferenzen mit den Lehrern der Freien Waldorfschule 1919 bis 1924. Bd. II, Konferenzen 1921–1923 (Gesamtausgabe 300b), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1975

— Die Erneuerung der pädagogisch-didaktischen Kunst durch Geisteswissenschaft (Gesamtausgabe 301), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [4]1991

— Menschenerkenntnis und Unterrichtsgestaltung (Gesamtausgabe 302), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [5]1986

— Die gesunde Entwicklung des Menschenwesens. Eine Einführung in die anthroposophische Pädagogik und Didaktik (Gesamtausgabe 303), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [4]1987

— Erziehungs- und Unterrichtsmethoden auf anthroposophischer Grundlage (Gesamtausgabe 304), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1979

— Anthroposophische Menschenkunde und Pädagogik (Gesamtausgabe 304a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1979

— Die geistig-seelischen Grundkräfte der Erziehungskunst. Spirituelle Werte in Erziehung und sozialem Leben (Gesamtausgabe 305), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [3]1991

— Die pädagogische Praxis vom Gesichtspunkte geisteswissenschaftlicher Menschenerkenntnis. Die Erziehung des Kindes und jüngeren Menschen (Gesamtausgabe 306), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [4]1989

— Gegenwärtiges Geistesleben und Erziehung (Gesamtausgabe 307), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [5]1986

— Die Methodik des Lehrens und die Lebensbedingungen des Erziehens (Gesamtausgabe 308), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [5]1986
— Anthroposophische Pädagogik und ihre Voraussetzungen (Gesamtausgabe 309), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [5]1981
— Der pädagogische Wert der Menschenerkenntnis und der Kulturwert der Pädagogik (Gesamtausgabe 310), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [4]1989
— Die Kunst des Erziehens aus dem Erfassen der Menschenwesenheit (Gesamtausgabe 311), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [5]1989
Ullrich, Heiner: Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung. Eine bildungsphilosophische und geistesgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Anthropologie Rudolf Steiners, Weinheim / München: Juventa Verlag 1991
— Rudolf Steiner. Leben und Lehre, München: Verlag C. H. Beck 2011
— Waldorfpädagogik: eine kritische Einführung, Weinheim / Basel: Beltz 2015
Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 1, Göttingen 2007
— Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Bd. 2, Göttingen 2007
— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019
Zeitschrift für pädagogische Historiographie 2/2008

Stéphanie Majerus

Das „Ich“ als Teil eines kosmischen Lebensstroms. Kulturanthropologische Überlegungen zu Demeter-Bauern

Abstract: Was macht die von Rudolf Steiner 1924 initiierte biologisch-dynamische Landwirtschaft aus? Im folgenden Artikel wird argumentiert, dass die anthroposophische Landwirtschaft ein „Seinsgefühl“ trainiert, das vornehmlich durch Wahrnehmungsübungen und über die Präparatearbeit vermittelt wird: Die Biodynamiker*innen sollen sich als gefestigtes „Ich“ begreifen; allerdings sollen sie zugleich erfahren, dass sie keine hermetisch abgeschlossene Entität, sondern Teil des kosmischen Lebensstroms sind. Die Darstellung des Erlebens der biologisch-dynamischen Arbeit sowie ihres Anspruchs, über Wahrnehmungsübungen Weltbeziehungen zu kalibrieren, wird durch ethnographische Feldforschungsberichte, Interviews sowie emische und akademische Publikationen unterlegt. Ein besonderer Fokus wird auf die sogenannte „Bildekräfteforschung“ gelegt, um zu eruieren, welche Ich-Du- und Ich-Kosmos-Beziehungen beziehungsweise Relationalität in dem biodynamischen Milieu valorisiert werden. Diese Herangehensweise versucht qualitativ-empirische Befunde in Dialog mit theoretischen Überlegungen und hermeneutischen Interpretationen von Rudolf Steiners Werk zu bringen, wie sie Helmut Zander, Christian Clement, Ansgar Martins und Hartmut Traub vorlegen. Bevor dieser Hypothese nachgegangen wird, werden in einem ersten Teil dieses Beitrags die Entstehungsgeschichte und die Hauptmerkmale der biologisch-dynamischen Landwirtschaft skizziert.

1 Aufbruch: 1924 bestimmt Rudolf Steiner die Kernelemente der anthroposophischen Landwirtschaft

1.1 Mit übersinnlich entdeckten Präparaten gegen die industrielle Agrochemie

Die anthroposophische Landwirtschaft ist der Spätling unter den von Rudolf Steiner initiierten Praxisfeldern. Der bereits gesundheitlich angeschlagene Steiner verhalf ihr 1924 zur Institutionalisierung, indem er in der Pfingstwoche im Juni desselben

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-007

Jahres im schlesischen Koberwitz (heute polnisch: Kobiercyce) vor etwa hundert Anwesenden auf dem Gut der aristokratischen Familie von Keyserlingk den „Landwirtschaftlichen Kurs“ hielt. Während dieser Juniwoche präsentierte Steiner den weltanschaulichen Überbau, in dem er seine Landwirtschaft angesiedelt sehen wollte, sowie bestimmte Praktiken, wie die Präparate-Herstellung, die auf die Bodenfruchtbarkeit und landwirtschaftlichen Erzeugnisse vitalisierend wirken sollten.[1] Heute liegt die Vortragsreihe in Buchform unter dem Titel „Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft“ vor und wird gemeinhin während der jährlich stattfindenden Landwirtschaftlichen Tagung in Dornach am Goetheanum auch im 21. Jahrhundert weiterhin rege besprochen.[2] Obwohl sich die Biodynamik auch heute noch überwiegend für Kleinbetriebsstrukturen einsetzt,[3] umfasste das Gut der Keyserlingks 7‘500 Hektar. Etwa 1‘000 Menschen waren dort in landwirtschaftliche Tätigkeiten eingebunden oder arbeiteten in der angegliederten Zuckerfabrik.[4]

Die biologisch-dynamische Landwirtschaft kann – betrachtet man ihre Schwerpunktsetzungen im 20. Jahrhundert – auch als Reaktion auf die Dringlichkeiten der 1920er Jahre gelesen werden: die Probleme des Saatgutanbaus, der Bodenmüdigkeit und der abnehmenden Nahrungsmittelqualität wurden öffentlich breit diskutiert.[5] Besonders die sich vermindernde Bodenqualität war für viele Landwirt*innen besorgniserregend. Die Bodenfruchtbarkeit war bedingt durch unterschiedliche Entwicklungen erodiert: Der Futteranbau ging seit den Kriegsjahren zurück und der Kartoffelanbau nahm zu, was dem Humuszustand zusetzte, und während der Kriegsjahre brachte man zudem vermehrt Kalkstickstoff auf die Felder aus – ein Stoff, der

1 Vgl. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 1582.

2 Auf der Landwirtschaftlichen Tagung 2020 wurde beispielsweise ein Workshop angeboten mit dem Titel „den landwirtschaftlichen Kurs meditieren“. Vgl. online: https://www.sektion-landwirtschaft.org/fileadmin/SLW/Events/2020/LWT/Tagungsreader_2020_DE-web.pdf. (4.6.2020), 16.

3 Die Demeter nahestehende Zeitschrift *Lebendige Erde* spricht sich regelmäßig für die Förderung der bäuerlichen Landwirtschaft aus. Vgl. online: https://www.lebendigeerde.de/index.php?id=k065. Außerdem ist Demeter e.V. Teil des Organisationsteams von „Wir haben es satt“, einer jährlich in Berlin stattfindenden Demonstration, die u. a. zum Schutz von bäuerlichen Strukturen aufruft. Vgl. online: https://www.wir-haben-es-satt.de/ueber-uns/traegerkreis/ (9.11.2020).

4 Vgl. Beckmann, Jörgen: Pflanzenzüchtung in der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise. Entwicklungen im 20. Jahrhundert, Barsinghausen: Edition Zukunft (Erkundungsprojekt: Analyse und kommentiere Aufbereitung von Pflanzenzuchtmethoden des ökologischen Landbaus, Teil 2) 2013, 7.

5 Vgl. Vogt, Gunter: Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum. Bad-Dürkheim: Stiftung Ökologie und Landbau 1999, 98.

die Bodenbakterien abtötet und dem Boden die Nährstoffe raubt.[6] Die Agrochemiker, die Politik und der Agrochemiehandel sahen dafür vor allem eine Lösung: die Kunstdüngerproduktion anzukurbeln. Allerdings war dieses Lösungsangebot keineswegs günstig. Dünger und der zunehmende Druck hin zur Mechanisierung zwangen Bauern finanzielle Gratwanderungen beziehungsweise Risiken einzugehen, die nicht selten zu Hofaufgaben führen konnten.[7]

Der Kunstdünger avancierte in diesem politisch-historischen Geflecht zur bedeutendsten Kontrastfolie der biologisch-dynamischen Landwirtschaft. Steiner sprach sich an mehreren Stellen gegen Kunstdünger aus und sieht in ihm eine Bedrohung für die Produktion von nährstoffreichen Lebensmitteln: „Es weiß zum Beispiel kein Mensch heute, dass alle die mineralischen Dungarten gerade diejenigen sind, die zu dieser Degenerierung [...] der landwirtschaftlichen Produkte das Wesentliche beitragen“[8]. Steiners Position gegenüber dem Kunstdünger bedarf keiner näheren Interpretation, seine Worte sind zumindest bei diesem Thema klar: „der mineralische Dünger ist dasjenige, was mit der Zeit ganz aufhören muß“[9]. Zugleich wird die angeblich verengte Sicht der Naturwissenschaftler, die mit ihrem Expertenwissen unter anderem an der Stickstoffproduktion beteiligt sind, moniert: „So kindisch ist man aber, wenn man glaubt, dass dasjenige, was die heutige Wissenschaft in unmittelbarer Nähe der Pflanzen oder in der unmittelbaren Umgebung konstatiert, von dem abhänge, was man da anschaut“[10]. Früher habe der Bauer überdies ein quasi intuitives Wissen über seinen Acker besessen, dieses sei jedoch durch die Wissenschaft bedroht: „Die Traditionen werden verschwinden. Die Leute werden mit Wissenschaft die Äcker düngen. Die Kartoffeln, das Getreide, alles wird immer schlechter“[11]. Aus Sicht der Anthroposophen gilt es, auf diese Entwicklungen im Landbau zu reagieren. Steiner bietet allerdings kein Zurück zu einem volksfrommen, traditionellen Bauerntum an, sondern hält dem industriellen Chemiedünger eine als zeitgenössisch präsentierte Alternative entgegen: die von ihm übersinnlich erfassten Präparate und die anthroposophische Düngepraktik.[12] Gegenüber der aufblühenden Agrarwissenschaft

---

6 Vgl. Uekötter, Frank: Die Wahrheit ist auf dem Feld. Eine Wissensgeschichte der deutschen Landwirtschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ^{3}2012 (^{1}2010), 184–185.

7 Vgl. Vogt, Gunter: Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum (1999), 35.

8 Steiner, Rudolf: Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (GA 327). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag ^{8}1999 (^{1}1924), 14.

9 Ebd., 176.

10 Ebd., 15.

11 Ebd., 15.

12 Vgl. Besson, Yvan: Les fondateurs de l’agriculture biologique. Albert Howard, Rudolf Steiner, Maria & Hans Müller, Hans Peter Rusch, Masanobu Fukuoka, Paris: Sang de la terre 2011, 274.

und Agrochemieindustrie bietet Steiner seine esoterisch-anthroposophische Landwirtschaft an, die er als Teil geistiger, kosmischer Einflüsse umreißt, während er die industrielle Landwirtschaft als „materialistisch“ diskreditiert.[13] Nach seinem Verständnis sollten anthroposophische Landwirte das Wirken von Äther- und Astralkräften potenzieren, um die erwähnten Probleme der Zwischenkriegszeit wie die Bodenversauerung umzukehren. Gerade die biologisch-dynamischen Präparate könnten einen günstigen Einfluss auf die geistig-kosmischen Dimensionen nehmen und diese wiederum physischen Fehlprozessen entgegenwirken.

Bei den Präparaten handelt es sich um mineralische, pflanzliche oder tierische Stoffe, die fermentiert oder teilweise synthetisiert werden. Gemeinhin wird zwischen den Spritz- und den Kompostpräparaten unterschieden. Die Spritzpräparate werden eingesetzt, um die Fruchtbarkeit des Bodens und der Pflanzen unmittelbar zu unterstützen; die Kompostpräparate dienen vor allem der Verfeinerung der Qualität des Kompostes und des Misthaufens.[14]

Die Spritzpräparate werden aus mit Kiesel oder Dung gefüllten Kuhhörnern hergestellt, die über sechs Monate lang im Boden vergraben werden. Vor der Ausbringung werden sie eine Stunde lang mit Wasser verrührt und anschließend auf das Feld oder die Pflanzenaufzucht gespritzt. Gerade die manuelle Herstellung, und dies bei voller Aufmerksamkeit, übe einen anregenden Einfluss auf den Betrieb, den Acker sowie die Pflanzen aus und verbinde Mensch, Erde und Kosmos miteinander. Zugleich versetze diese Tätigkeit den Rührenden in eine meditative Stimmung.[15]

Die Kompostpräparate werden vornehmlich aus unterschiedlichen Heilpflanzen hergestellt (Schafgarbe, Kamille, Brennnessel, Eichenrinde, Löwenzahn und Baldrian), von denen einige in Tierhüllen, wie den Rinderdünndarm oder der Hirschblase, fermentiert werden.[16]

Über die biologisch-dynamischen Präparate kultivieren die Biodynamiker*innen, so hat es ihnen Steiner vermittelt, einen lebendigen Boden: „Der Stickstoff, der in der Erde ist, der mit dem Dung hineinkommen muss, der unter dem Einfluss des ganzen Himmels sich bilden muss, dieser Stickstoff muss ein lebendiger sein“[17]. Auf der De-

13 Vgl. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland (2007), 1587.

14 Vgl. Sektion für Landwirtschaft: Biodynamische Präparatepraxis weltweit. Die Fallbeispiele, Dornach: Lebendige Erde im Demeter e.V. 2018.

15 Vgl. Masson, Pierre: Die biologisch-dynamischen Präparate, in: Agrikultur für die Zukunft. biodynamische Landwirtschaft heute, 90 Jahre landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz, hg. v. Ueli Hurter, Dornach: Verlag am Goetheanum 2014, 45–46.

16 Vgl. ebd.

17 Steiner, Rudolf: Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (GA 327), 14.

meter-Homepage wird derzeit – hundert Jahre nach Steiners Tod – verkündet, sie hätten eine Methode gefunden, um dem Boden mehr Nährstoffe hinzuzufügen als ihm zu entnehmen. Die Präparate ermöglichen demnach Demeter-Landwirten „beste Lebensmittel für die Menschen“ zu produzieren sowie „ein[n] fruchtbare[n] Boden, mit dem wir der Natur mehr zurückgeben als wir ihr nehmen“[18].

Der Grund, weshalb Biodynamiker*innen unterschiedliche mineralische, pflanzliche oder tierische Stoffe miteinander vermengen, geht auf den weltanschaulichen Hintergrund zurück, den ihnen Steiner 1924 erstmals offiziell anbot. Die Zuschreibungen und Verbindungen zwischen bestimmten Farben, Lebewesen, Planeten und Mineralien werden im anthroposophisch-biodynamischen Kosmos häufig über Analogien hergestellt. Über die Farbe Rot wird von Steiner eine Verbindung zwischen dem Planeten Mars und der Rose gezogen: „Dann schaut man sich die Rose an, und in ihrer roten Farbe schaut man die Marskraft“[19]. Dies gilt ebenfalls für die Präparate, deren Herleitung Steiner zwar nicht expliziert hat, hinter deren Komposition, meinen jedoch Biodynamiker*innen wie Pierre Masson eine analoge Logik festmachen zu können: Die Präparate-Pflanze Schafsgarbe stehe in Beziehung zur Venus und die Venus ihrerseits stehe wiederum in Verbindung zum hypersensiblen Hirschen und deshalb sei die Schafsgarbe in der Hirschblase zu fermentieren. In diesem Sinne entfaltet sich eine Kettenassoziation zwischen wesensähnlichen Merkmalen – Pflanze, Mensch und Planet sind verwandt; im anthroposophischen Universum fügt sich alles mit allem.[20] Und diese Verwandtschaftsbetrachtung und die Aufmerksamkeit für Pflanzenwachstumsprozesse kann über die Arbeit mit den Präparaten verinnerlicht beziehungsweise eingeübt werden, wie im zweiten Teil dieser Arbeit dargelegt werden wird.

Um die Wirkungsweise der Präparate zu ergründen, reichen nach Steiner die herkömmlichen naturwissenschaftlichen Beobachtungsinstrumente nicht aus. Die Präparate als in der geistigen Welt eruiertes Produkt müssten „übersinnlich“ ergründet beziehungsweise aus dem „Geistigen heraus“ verstanden werden. Deshalb werden sie von Steiner zugleich als „außerordentlich wirkliche Geheimnisse“[21] stilisiert. Wie genau die Präparate wirken – darüber wird heute noch ausgiebig

18 Demeter e.V.: Biodynamische Präparate. Das Herzstück der biodynamischen Landwirtschaft, in: demeter; Link: https://demeter.de/biodynamische-praeparate (23.11.2020).

19 Steiner, Rudolf: Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (GA 327), 52.

20 Sektion für Landwirtschaft, Hochschule für Geisteswissenschaft Goetheanum: Biodynamische Präparatepraxis weltweit. Die Fallbeispiele (2018), 97.

21 Steiner, Rudolf: Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (GA 327), 3.

in der Biodynamik spekuliert. Es wird in kleinen lokalen Arbeitsgruppen unter Landwirt*innen diskutiert, auf internationalen Tagungen,[22] in den Zeitschriften von Demeter (wie dem Magazin *Lebendige Erde*) und unteranderem auf den Forschungsfeldern vom Forschungsinstitut für biologischen Landbau (FiBL) bei Frick in der Schweiz; die Universität Kassel-Witzenhausen akzeptiert Diplom- und Doktorarbeiten mit biologisch-dynamischen Schwerpunkten im Fachbereich „Ökologische Agrarwissenschaften", und am „Forschungsring für Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise" in Darmstadt wird ausdrücklich mit dem Ziel geforscht, die biodynamischen Düngemethoden zu ergründen. Dabei pflegt jeder einen anders gelagerten Fokus: Die Landwirt*innen scheint primär zu interessieren, ob sich diese Arbeit „gut anfühlt" und ob sie ihren Blick auf ihren Hof verändert. Die akademisch ausgebildeten, jedoch anthroposophisch denkenden Forscher*innen in Darmstadt und am FiBL wollen dagegen herausfinden, ob die Präparate tatsächlich auf der Substanzebene wirken.[23] Deshalb lässt sich konstatieren, dass die Präparate eine soziale Dimension besitzen: Sie sorgen für Austausch, sie zementieren als Besonderheit die Legitimität der Biodynamik und sie verleihen dem Demeter-Landbau einen Identitätsmarker, der nach innen und nach außen wirkt. Uekötter hält ebenso fest, der Kontrast zwischen der Biodynamik und anderen Wirtschaftsweisen sei nicht lediglich konzeptioneller, „sondern auch gruppendynamischer Natur". Bereits seit ihren Anfängen sei die biologisch-dynamische Gemeinschaft eine kleine, auf persönliche Vertrautheit beruhende Gruppe gewesen, „in der fröhlich und viel diskutiert und meditiert wurde".[24]

Wer einmal an einer Landwirtschaftlichen Tagung am Goetheanum teilgenommen[25] hat oder deren Programm[26] liest, dem entgeht dieser gruppendynamische

22 Die Landwirtschaftliche Tagung 2018 fand beispielsweise unter dem Titel „Die Präparate – das Herz der biodynamischen Agrikultur" statt. Vgl. online: https://www.sektion-landwirtschaft.org/lwt/einzelansicht/landwirtschaftliche-tagung-2018 (1.6.2020).

23 Diese Aussagen beruhen auf Beobachtungen während einer Feldforschung, die in Fußnote 54 erläutert wird. Anhaltspunkte lassen sich jedoch auch bei Pierre Masson (2014) finden sowie in dem Buch „Biodynamische Präparatepraxis weltweit", den Publikationen, die vom FiBL, dem Forschungsring und der Universität Kassel-Witzenhausen herausgegeben wurden, sowie in zahlreichen Beiträgen der *Lebendige Erde* oder den Tagungsdokumentationen, die unter diesem Link abrufbar sind: https://www.sektion-landwirtschaft.org/lwt.

24 Vgl. Uekötter, Frank: Die Wahrheit ist auf dem Feld. Eine Wissensgeschichte der deutschen Landwirtschaft (2012), 415.

25 Auch diese Angaben beruhen auf der teilnehmenden Beobachtung. Die Autorin hat 2017, 2018 und 2020 an der Landwirtschaftlichen Tagung teilgenommen.

26 Anhaltspunkte über den Verlauf lassen sich im Tagungsprogramm auffinden: https://www.sektion-landwirtschaft.org/fileadmin/SLW/Events/2020/LWT/Tagungsreader_2020_DE-web.pdf; einen

Aspekt der Demeter-Landwirtschaft kaum. An der Tagung finden nicht nur Vorträge und Impulsreferate statt, sondern auch Workshops, die zu einem Austausch über Biodynamik bezogene Themen führen, sowie künstlerische Ateliers, in denen gesungen, gemalt, eurythmische Bewegungen erlernt werden oder Elementargeistern im Freien nachgespürt wird. Überdies befinden sich im Foyer Infomaterial-Stände und Gratisgetränke in den Kaffeepausen, gleich nebenan befindet sich zusätzlich eine geräumige Cafeteria, die die Möglichkeit bietet, mit Unbekannten, aber Gleichgesinnten ins Gespräch zu kommen. Auf dieser Veranstaltung wird entspannt geplaudert, ernsthaft zugehört, gelacht, gut gegessen, gefeiert und über die Zukunft nachgedacht, es werden Allianzen geschlossen und Vertrauen in die Demeter-Landwirtschaft vermittelt.

1.2 Der landwirtschaftliche Betrieb als „ein Ganzes“, das durch „astralisch“ wirkende Kühe harmonisiert wird

Die Wälder, die Flora, die Tiere, das technische Material und die Landwirt*innen bilden für Biodynamiker*innen ein Ganzes, einen Organismus, weshalb in biodynamischen Kreisen vom Hoforganismus die Rede ist. Und dieser Organismus bildet sozusagen mit seinen Organen eine spezifische Individualität, deren Besonderheit die landwirtschaftlichen Mitarbeiter*innen durch bestimmte Praktiken, wie die Präparate-Arbeit, unterstützen und fördern (sollen).[27] Darüber hinaus soll vor allem der unablässige organische Kreislauf zwischen Futter- und Pflanzenwuchs, Tiermist und Boden einen Betriebsstandort stärken: Durch die Intensivierung der Wechselbeziehungen zwischen Mensch, Tier und Pflanze innerhalb eines Betriebs soll die Qualität des Standortes begünstigt werden, indem Synergien innerhalb eines Ökosystems unterstützt werden.[28] Eine Demeter-Umstellung kann deshalb lediglich gesamtbetrieblich erfolgen: Der Landwirt oder die Landwirtin muss seinen

guten Einblick in die Vielfalt der angebotenen Aktivitäten bietet ebenfalls dieses fünfminütige Video über die Tagung 2020 auf dem Youtube-Kanal der Sektion für Landwirtschaft: https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=JvylV9Ejckg&feature=emb_title (17.12.2020).

27 Vgl. Besson, Ivan: Les fondateurs de l’agriculture biologique (2011), 51.

28 Vgl. Geier, Uwe/ Fritz, Jürgen/ Greiner, Ramona/ Olbrich-Majer, Michael: Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise, in: Ökologischer Landbau, Grundlagen Wissensstand und Herausforderungen, hg. v. Bernhard Freyer, Bern: Haupt Verlag 2016, 101–123, 101 ff. Galarneau, Vincent: Les jardiniers de la conscience. Socialiser l’environnement, habiter la ferme et incorporer le vivant en agriculture biodynamique, Montréal: Université Laval 2011, 41, 51, 56.

oder ihren Betrieb als lebendigen Organismus betrachten und nicht durch eine kompartementalisierende Brille.[29] Der Grundstein für das Konzept dieser organische Betrachtungsweise wurde in der einleitend erwähnten Vortragsreihe von Rudolf Steiner gelegt, das nach seinem Tod fortlaufend diskutiert und in Richtlinien konkretisiert wurde.

Jeder Betrieb soll sich überdies einen Rahmen geben, der klärt, wie er das Sozialleben auf seinem Hof gestalten möchte. Anders als konventionelle Betriebe werden Demeter-Produktionsstätte oftmals von Genossenschafts-, Vereins- oder SoLaWi[30]-Strukturen[31] getragen, es finden dort Hoffeste statt oder sie sind an Therapie- oder Bildungsinstitutionen[32], wie beispielsweise Altenheime oder Waldorfschulen, angegliedert.[33]

Im Landwirtschaftlichen Kurs geht Rudolf Steiner nur an einigen Stellen auf die Tiere ein, während er verhältnismäßig häufig auf seine Ansichten über das Pflanzenwachstum, Kalk, Kiesel und die Verbindung zwischen der Erde und den sonnennahen sowie sonnenfernen Planeten eingeht. Ein Hoftier findet allerdings besondere Beachtung, und zwar das Rind.[34] Steiner überhöht während des Vortragzyklus dessen Hörner, die ihm zufolge eine kosmische Kraft in sich aufneh-

29 Vgl. Hurter, Ueli: Die landwirtschaftliche Ganzheit, in: Agrikultur für die Zukunft, Biodynamische Landwirtschaft heute, 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz, hg. v. Ueli Hurter, Dornach: Verlag am Goetheanum 2014, 33; Geier, Uwe/ Fritz, Jürgen/ Greiner et al.: Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise (2016), 103.

30 Die Solidarische Landwirtschaft (SoLaWi) beruht auf einer Wirtschaftsstruktur, in der mehrere Privatpersonen die Kosten eines landwirtschaftlichen Betriebs gemeinsam tragen, häufig in Form von Genossenschaftsbeiträgen. Im Gegenzug für ihren finanziellen, im Voraus bezahlten Beitrag erhalten, die Bezuschussenden einen Teil des Ernteertrags. Mit dieser Art des Wirtschaftens sollen nicht nur Lebensmittel verteilt, sondern zugleich die Konsumenten über Erzeugungsprozesse und anstehende landbauliche oder finanzielle Herausforderungen informiert werden.

31 Vgl. Roquebert, Claire-Isabelle: La critique écologique radicale dans le contexte de l'entreprise. L'ambivalence des démarches de RSE dans les entreprises en Biodynamie, HAL archives-ouvertes.fr. 2018, 175–176.

32 In der Schweiz sind Demeter-Betriebe häufiger als in Deutschland bäuerliche Familienbetriebe. Die Stiftung Rütlihubelbad ist jedoch ein Beispiel für ein anthroposophisches Kultur- und Sozialzentrum, an das eine Demeter-Gärtnerei angegliedert ist. Für Deutschland wären u. a. der Dottenfelderhof oder das Hofgut Rengoldshausen zu nennen; an diese landwirtschaftlichen Vereine bzw. Stiftungen sind Waldorfschulen und Therapiezentren angegliedert.

33 Vgl. Choné, Aurélie: Changer le monde par l'agriculture? L'influence des théories et pratiques de l'anthroposophie sur les modèles de pensée écologiques alternatifs, in: Ruralité, nature et environnement, Entre savoirs et imaginaires, hg. v. Philippe Hamman, Paris: Eres 2017, 284.

34 Laut Helmut Zander wurde die Tierwirtschaft und Milchwirtschaft möglicherweise nur nachgeordnet von Rudolf Steiner während der Vortragsreihe behandelt, da das Koberwitzergut vor allem Rübenanbau betrieb. Vgl. Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland (2007), 1595–1596.

men: „Etwas Lebensstrahlendes, und sogar Astralisch-Strahlendes haben Sie im Horn“[35]. Über die Verdauung und folglich den Mist solle die astralische Hornkraft in den Boden gelangen und den jeweiligen Betrieb harmonisieren und nähren. In diesem biologisch-dynamischen Ökosystem bilden Kühe demnach einen zentralen Baustein: Ihr Mist soll das Geistige in die Erde, die Nahrung und schließlich in den Menschen transferieren.[36]

Das Broschürenmaterial von Demeter, die internationalen Landwirtschaftlichen Tagungen am Goetheanum und die Beiträge in dem Magazin *Lebendige Erde*[37] deuten darauf hin, dass die Bedeutung der Rinder im Verlaufe der letzten Jahrzehnte weiter zugenommen hat. Die Kuh mit Hörnern ist regelrecht zu einem Symbol avanciert, mit dem sich Demeter im Spektrum der aktuellen Landwirtschaftsformen abhebt, dies auch, weil derzeit Kühe auf konventionellen und biologisch-organischen Betrieben überwiegend entweder systematisch enthornt werden oder ohne Hörner gezüchtet werden. Und die Sektionsleitung am Goetheanum verpasst es nicht, die kosmisch-ordnende Wirkung von Kühen zu betonen: Kühe, schreibt Ueli Hurter, Leiter der landwirtschaftlichen Sektion, würden in einer Art Traumbewusstsein verweilen, und während sie wiederkauen, veredeln sie die auf einem Hof vorhandenen Substanzen:

> Der Strom an Substanzen, der im Betrieb zirkuliert, kommt als Futter zu den Tieren, im Wesentlichen zu den Kühen. Diese unterziehen dieses Futter, wenn sie wiederkauen, einer ‚kosmisch-qualitativen Analyse‘. Das heißt, das Futter wird sinnlich und physiologisch beim Fressen und Verdauen umfassend wahrgenommen. Dabei lebt die Kuh nicht in einem Wachbewusstsein, sondern in einer Art Traumbewusstsein.[38]

Die Demeter-Richtlinien ihrerseits verhelfen dazu, dass sich das anthroposophische Tierverständnis, in dem Tiere als astralische Wesen in den Kosmos eingegliedert sind, materialisieren kann, und den Tieren, anders als auf konventionellen Betrieben, mehr Platz zukommt: Der Tierbesatz ist an die „klima- und standortbedingten Möglichkeiten der Futtererzeugung“ angepasst, Säugetiere müssen mindestens einen Auslaufbereich zur Verfügung haben und die Anzahl an Rinder-

---

35 Steiner, Rudolf: Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (GA 327), 97–98.
36 Vgl. LeVasseur, Todd: Methane Dispensers and Bio-Dynamic Beings. Cattle as Polysemous Symbols in Environmental Religious Discourse, in: Ecozona 7, 2016, 122.
37 2014 wurde eine Ausgabe dem Thema Tierwohl gewidmet und 2010 ein Dossier zu alternativmedizinischen Verfahren bei Tieren veröffentlicht. Des Weiteren wurde mir aus informierten Kreisen mitgeteilt, dass Debatten über die „wesensgemäße“ Tierhaltung seit den 1990er Jahren vermehrt stattfinden (E-Mail 8.5.2020).
38 Hurter, Ueli: Die landwirtschaftliche Ganzheit (2014), 35–36.

Liegeplätze muss auf den vorhandenen Bestand abgestimmt sein, außerdem ist ein über 50-prozentiger Spaltenbodenanteil nicht gestattet.[39]

Der biodynamische Anspruch, einen Hoforganismus zu gestalten, in dem Flora, Fauna, Mensch und Technik wie in einem harmonisch aufeinander abgestimmten Orchester miteinander musizieren sowie die Zuschreibungen an die Rinder, die Fähigkeit zu besitzen, „astralische“ Kräfte in den Betriebsstandort hineinzukanalisieren, zeigt einmal mehr, dass sich Biodynamiker*innen nach Steiner und den Verbandsrichtlinien zufolge idealerweise auf kosmischem Terrain bewegen sollen, auf dem ein Bewusstsein für geistige Zusammenhänge kultiviert wird. Um diese Zusammenhänge erkennen, verstehen und geistig durchdringen zu können, setzen anthroposophisch orientierte Demeter-Landwirt*innen heute vermehrt auf die „Bildekräfteforschung“, wie in dem folgenden Teil dieses Beitrags eingehender dargelegt wird.

Mittlerweile sind Demeter-Produzenten auf allen Kontinenten zu Hause. Im Jahr 2019 bewirtschafteten weltweit 5‘918 Betriebe eine Fläche von 202‘000 ha. Jedoch befinden sich die meisten Standorte im deutschsprachigen Raum: 1‘579 Höfe (84‘426 ha) in Deutschland und 297 in der Schweiz (5‘070 ha).[40] Für diesen Erfolg sind aber nicht unbedingt die weltanschaulichen Aspekte dieser Landbauart verantwortlich, denn getragen wird die Demeter-Landwirtschaft von einem kapitalkräftigen Netzwerk an Institutionen, die Demeters prominenten Platz in der Bio-Nische miterklärt: Banken wie die (anthroposophische) GLS und (ehemals anthroposophische) Triodos unterstützen mit günstigen Krediten Demeter-Betriebe finanziell, Verarbeitungsunternehmen wie „Voelkel – die Naturkostsafterei“ und der Naturkosthersteller „Bauck“ bringen Demeter-Produkte auf den Markt und die Supermarktketten dm und Alnatura diese zum Kunden. Neben den „geistigen“ Elementen, die in dem vorliegenden Beitrag herausgeschält werden, sollte man demnach nicht vergessen, dass vor allem ein „profanes“ Gerüst die kulturelle Kraft von Demeter aufrechterhält.

Als weitere erfolgreiche Institution, die ein handfestes Angebot ausgearbeitet hat und zugleich weltanschauliche Neukalibrierungen gezielt unterstützt, sind die biologisch-dynamisch ausgerichteten Landbauschulen zu nennen, die sich vor allem in Deutschland und der Schweiz etabliert haben. Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre entstanden in Deutschland vier Ausbildungsstandorte (im Osten,

39 Demeter-International e.V.: Richtlinien Erzeugung. Zur Verwendung von Demeter, Biodynamisch und damit Verbindung stehenden Marken, Dokument archiviert bei der Autorin 2018, 16–17, 19, 23–24.

40 Online: http://www.demeter.net/statistics (13.5.2020).

in der Bodenseeregion, im Nord-Westen und in Norddeutschland).[41] Das Demeter-Internetportal verweist darauf, dass die Lehrlinge nicht nur Landbaumethoden erwerben, sondern darüber hinaus „Schlüsselfähigkeiten wie Aufmerksamkeit, Empfindungsfähigkeit, Selbständigkeit, verantwortliches Handeln und soziale Kompetenz“[42]. Auch die Lehrlinge der Landbauschule in Rheinau in der Schweiz werden für anthroposophische Betrachtungsweisen sensibilisiert.[43] Im nächsten Kapitel werden die Aufmerksamkeitsübungen näher untersucht, wie sie beispielsweise in der „Bildekräfteforschung“ angewendet werden, und welche Subjekt-Umwelt-Verständnisse sie vermitteln (sollen).

2 Ich und Nicht-Ich: der Kosmos der Demeter-Landwirtschaft und das anthroposophische Individuums-Verständnis

Laut Helmut Zanders Einschätzung spielt in Steiners esoterischen Schriften das Relationale, das Du des Anderen, die einem begegnende Welt, nur eine periphere Rolle. Seine Schriften ließen sich eher als spirituelles Selbstoptimierungsprogramm erfassen, oder als anthroposophische Methode der Selbsterlösung.[44] Hartmut Traub verweist dagegen darauf, dass schon in der „Philosophie der Freiheit“ ethische und moralphilosophische Überlegungen enthalten sind, die bei Steiner eine differenzierte Konzeption der Interpersonalität erkennen lassen. Nach dieser Konzeption ist das Verstehen des Anderen in der konkreten Begegnung nur durch eine wechselseitige Zurücknahme (Auslöschung) ichbezogenen Denkens und Urteilens möglich.[45] Nur ein in der Begegnungssituation sich zurücknehmendes Ich ermögliche das Verstehen des Gegenübers. In der 1918 überarbeiteten Fassung spricht Steiner von einer denkenden Erfassung des Gegenübers, welche über dessen bloß sinnliche Wahrnehmung hinausgehe. Die Auslöschung des eigenen Denkens ermögliche, das Denken der anderen Person in sich aufzunehmen

41 Online:http://www.freie-ausbildung-im-norden.de/demeterimnorden/index.php/wie-alles-anfing.html (10.6.2020).

42 Demeter e.V.: Ausbildung im Biologisch-Dynamischen Landbau. Biodynamisch von Anfang an, in: demeter; Link: https://www.demeter.de/freie-ausbildung (10.6.2020).

43 Online: https://demeterausbildung.ch/ (10.6.2020).

44 Vgl. Zander, Helmut: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik Weleda Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019, 61–62.

45 Vgl. Traub, Hartmut: Ich und Du. Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit, in: RoSE – Research on Steiner Education 10, Heft 1/2019, 4.

und so zu einem wechselseitigen Verstehen zu gelangen.[46] Steiners Konzeption des inneren Wahrnehmens des Denkens des Anderen kann laut Traub als ein Ereignis der Empathie-Erfahrung gefasst werden – bei der es zwar letztlich nicht zu einer „Verschmelzung mit dem Anderen“[47] komme, aber sich dennoch die Wechselwirkung der Interpersonalität offenbare, die zeige, dass Menschen keine freischwebenden „Monaden“ seien. Insofern spiele das „Du“ bei Steiner, wenngleich eine periphere, dennoch eine durchaus beachtenswerte Rolle. Zugleich kann nicht übersehen werden, dass bezüglich erkenntnistheoretischer Fragen Steiner sich im Besonderen tatsächlich auf das Subjekt konzentriert – insofern ist nachvollziehbar, dass Helmut Zander in der Anthroposophie ein *Selbst*erlösungsprogramm festmacht.

In Steiners anthroposophischen Werken wird das „Ich“ zu einer objektiven Instanz stilisiert. Er setzt es als den „einzig möglichen Ausgangspunkt“ für „wahre Erkenntnis“. Nur in ihm wird das Geistige unmittelbar erfahrbar. „Ich“ ist denkendes Bewusstsein, dass sich selbst als solches in seiner Tätigkeit erkennt und sich darin objektiv erfasst: Es ist das „tätige Ich“, das „diese Tätigkeit selbst anschaut“.[48] Traub verweist allerdings darauf, Steiners Denk-Begriff nicht mit einem rein formallogischen Prozess zu verwechseln; vielmehr sei das Denken von affektiven Komponenten durchzogen, die konstitutiv für die Ich-Erfahrung seien.[49]

Dagegen beschäftigte Steiner Zeit seines Lebens und vor allem ab seiner theosophischen Phase ab 1902 ebenfalls die Frage, in welcher Beziehung der Einzelne, die Seele und die „All-Natur“ in Erkenntnisprozessen stehe. Christian Clement schreibt diesbezüglich, bei Steiner gebe es das „Ich“, das sich im Denken selbst erkennt, jedoch zugleich in ein größeres Ganzes eingebettet ist:

> Im Beobachten der vorstellungsbildenden Tätigkeit, im ‚Erleben des Denkens‘ liegt somit für den Philosophen Steiner der Weg zu einer Erfahrung, in welcher Wirklichkeit nicht in die Dichotomie von Gedanke und Wahrnehmung, von Subjekt und Objekt, von ‚innen‘ und ‚außen‘ zerfällt, sondern in der beide als ein und dasselbe erlebt werden können. Eine solche Erfahrung bezeichnen Steiners Frühschriften als ‚intuitive‘ Erkenntnis.[50]

---

46 Vgl. Steiner, Rudolf: Philosophische Schriften, Wahrheit und Wissenschaft. Die Philosophie der Freiheit, in: Rudolf Steiner, Schriften – Kritische Ausgabe (SKA), Bd. 2., hg. v. Christian Clement, Stuttgart: Rudolf Steiner Verlag, frommann-holzboog 2015, 260.
47 Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011, 894–895.
48 Rudolf, Steiner: Mein Lebensgang (GA 28). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [9]2000 ([1]1925), 51.
49 Vgl. Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie (2011), 894.
50 Clement, Christian: Einführung. Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie, in: Rudolf Steiner. Schriften – Kritische Ausgabe (SKA), hg. v. Christian Clement, Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2018, XXXV.

Insofern kann dem steinerischen Denken Relationalität und Transpersonalität nicht abgesprochen werden; das „Ich“ entfaltet sich nicht als isoliertes Erkenntnisprojekt, sondern ist Teil seines „Außen“ und sein „Außen“ ist Teil seines Inneren. Ansgar Martins schreibt:

> Steiner beansprucht, den alten Abgrund zwischen Ich und Welt, Geist und Natur, ‚Seelentiefen drinnen‘ und ‚Weltenraum da draußen‘ zu überwinden. [...] Im Individuum findet er dazu die ideelle Substanz des Alls wieder und im Erkenntnisakt die heilige Hochzeit von Subjektivität und Objektivität. [...] Ich, Welt und All sind demnach gänzlich erkennbar, weil substanzidentisch [...].[51]

Die Hypothese, die ich vorschlage, lautet, dass der Kontext des landwirtschaftlichen Praxisfeldes besonders die von Traub und Clement dargelegte Auslegung begünstigt und das Relationale trainiert.[52] Innerhalb des Praxisfeldes der Biodynamik praktizieren einige Landwirt*innen anthroposophische Methoden, wie die „Bildekräfteforschung“, die ihren Blick auf ihre Arbeit verändern. Es scheint, praktische Anliegen stehen im Vordergrund und nicht hochtheoretische, philosophische und esoterische Erkenntnisansprüche, die in Bezug zu Steiners Werk gestellt werden, wenngleich auch das vorkommt. Der Akzent liegt auf der Schulung der eigenen Wahrnehmung und Imagination und dabei richtet sich der Fokus nicht immer auf das „denkende Ich“, sondern verschiebt sich punktuell auf das „handelnde Ich“, das in seinem Umfeld lebt: ein/e Betriebsmitarbeiter*in unter mehreren an einem spezifischen Ort, an dem bestimmte Pflanzen wachsen, Tiere leben, an dem die Sonne zu einem gewissen Zeitpunkt auf- und untergeht. Der anthroposophisch geschulte Blick wird dabei situativ im Alltag angewendet und intensiviert zuweilen das Beziehungsband zwischen Hofmitarbeiter*innen, Hoftieren und Anbaukulturen. Die Pragmatik, mit der Biodynamiker*innen den Alltag meistern müssen, lässt überdies häufig wenig Raum für das Ziel eines rein individuellen und spirituellen

51 Martins, Ansgar: Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen, in: Rudolf Steiner, Intellektuelle Biographien, Schriften – kritische Ausgabe (SKA), hg. v. Christian Clement, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019, VII.

52 In Steiners Denken ist bedingt durch die Lektüre von Max Stirner vor dem Eintritt in die Theosophie die Tendenz vorhanden, Erkenntnis gänzlich zu subjektivieren und sie von einer intersubjektiven Nachvollziehbarkeit zu lösen. Bedenkt man, dass Steiner zeitweilig sein Wissen gänzlich als von einem interpersonalen Zusammenhang losgelöst verstanden wissen wollte, ist die Akzentuierung des Relationalen in Demeter-Kreisen vielleicht sogar überraschend. An seinem Lebensende erklärt Steiner in seiner Autobiografie allerdings, seine philosophischen Überlegungen kurz vor der Jahrhundertwende seien als eine Art Prüfung aufzufassen, von denen er sich an seinem Lebensende abgewendet und durch Erweiterungen seiner Theoriebildung abgelöst habe; vgl. Martins, Ansgar: Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen (2019), X.

Erlösungsprogramms, wie es der *eine*[53] Steiner vorgeschlagen hat. Die Biodynamiker*innen interessiert dagegen in der Regel der *andere* Steiner, der Steiner, der von der Verbundenheit allen Seins gesprochen hat, der die Biodynamiker*innen dazu veranlasst, kosmisches Bewusstsein, eine kosmische Mission und seelische Regungen zu erspüren. Es ist der Steiner, der den Biodynamiker*innen in seinem „Landwirtschaftlichen Kurs" einen Kosmos präsentiert, in dem Pflanzen, Menschen und Planeten über Korrespondenzdenken miteinander verwandt sind; ein Kosmos auch, in dem der Mensch im anthroposophischen Selbstverständnis über die Präparate ein Werkzeug bei Hand hat, um diese Verwandtschaften zu stimulieren und verlebendigen.

Meine Hypothese soll belegt werden durch Erhebungen, die im Rahmen eines Dissertationsprojektes durchgeführt werden und die methodologisch auf ethnographischen Feldforschungen[54] und semi-strukturierten Befragungen[55] beruhen.

Seit einigen Jahren genießt die „Bildekräfteforschung", wie sie unter anderem Markus Buchman, Ulrike Wendt und Dorian Schmidt vertreten und unterrichten, besondere Beliebtheit unter biologisch-dynamischen Bäuer*innen. Bei der Bildekräfteforschung gehe es, wie sie es deren Vertreter auf ihrer Internetseite betonen, darum, sich mit „allen Bereichen des Lebendigen in der Natur und in der menschlichen Kultur"[56] zu beschäftigen; es gehe darum, sich mit der Innenwelt und der Außenwelt zu befassen:

> Die Anthroposophische Meditation beschäftigt sich nicht nur heilend mit der eigenen Innenwelt, sondern richtet sich auch forschend an unsere Umwelt in ihren unterschiedlichen Wirklichkeitsebenen. Ziel ist es, ein inneres, seelisches Instrument auszubilden, womit sowohl die

---

53 Beispielsweise der Steiner der esoterischen Schule, der sich im Einzelunterricht in einer eingeschworenen Atmosphäre mit Mantras an auserwählte Schüler wendete. Vgl. Zander, Helmut: Die Anthroposophie (2019), 84–85.

54 Von Januar 2017 bis Februar 2020 habe ich in der Bodensee-Region vier Demeter-Höfe besucht sowie Höfe in der Zentralschweiz, im Kanton Solothurn, im Basler Umland und in der Nähe von Schaffhausen. Insgesamt verbrachte ich etwa 40 Tage auf diesen Höfen. Ich habe an drei viertägigen Landwirtschaftlichen Tagungen am Goetheanum teilgenommen, an einem Workshop zum Treiben von Rindern, traf mich mit Biodynamiker*innen am Goetheanum, am FiBL, in einem Café oder auf Skype für Gespräche. Bisher wurden 22 formelle Interviews transkribiert und ein Feldbericht von 50 Seiten verfasst. Über einen Zeitraum von zwei Jahren habe ich zudem die Themensetzung und Kommunikation der Publikation Lebendige Erde verfolgt.

55 Kaufmann, Jean-Claude: Das verstehende Interview. Theorie und Praxis, Konstanz, München: UVK Verlagsgesellschaft mbH [2]2015 ([1]1999); Breidenstein, Georg/ Hirschauer, Stefan/ Kalthoff, Herbert/ Nieswand, Boris: Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung, Konstanz, München: UVK Verlagsgesellschaft mbH; UVK/Lucius [2]2015 ([1]2013).

56 Buchmann, Markus: Meditation und Bildekräfteforschung, in: Anthroposophische Meditation 2019; Link: https://www.anthroposophische-meditation.org/projekt-infos/ (5.6.2020).

> Innen- als auch die Außenwelt in weit umfangreicherer Art beobachtet werden können, als dies unser alltägliches Denken und Wahrnehmen vermögen.[57]

Anthroposophen gehen von das „Leben bewirkenden“ Kräften[58] aus, die sie ätherische Bildekräfte nennen und die „aus höheren geistigen Bereichen“[59] heraus wirken würden; diese Kräfte können über eine geschulte Aufmerksamkeit „beobachtend erfahren“ werden und diese Beobachtungserfahrung wird zugleich als „Zugang zur übersinnlichen Seite des Lebens“[60] bewertet. Laut Jürgen Strube zeigt Steiners „Philosophie der Freiheit“ einen impliziten „Weg zur Bildekräfte-Erkenntnis“, wie bereits der Titel seines Buches kommuniziert. Steiners Werk führe zur Vornahme von Denkbeobachtungen, die die eigene Sicht auf die Welt veränderten und vom „Zuschauerbewusstsein zum Beteiligungsbewusstsein“[61] hinführten. Wer die Bedeutung des Beteiligungsbewusstsein erfahre, bemerke, wie es Steiner darlegt, dass das Denken keinen sekundären Platz in der Welt einnehme, sondern diese erst vervollständige; die Welt bringe „mit der gleichen Notwendigkeit“[62] das Denken hervor wie die Pflanzen ihre Blüten. Über das Denken könne ein Subjekt überdies durchblicken, dass es Teil der Welt ist; es durchzogen ist „von dem Strome des allgemeinen Weltgeschehens“ und zu „dem Kosmos als einem Ganzen“[63] gehört und nicht durch die „Leibeshaut“ letztlich abgetrennt dahinlebt.

Aus anthroposophischer Sicht ist demnach das Subjekt, der Mensch mit seiner Fähigkeit zu denken, das eigentliche Wahrnehmungsinstrument: Die Bildekräfteanwendung soll dazu dienen, mittels einer Wahrnehmungsmethodik einen konzentrierten Blick für das eigene Innenleben und zugleich das Umfeld zu schulen. In Markus Buchmanns Verständnis führt diese Art des Wahrnehmens zu der Erkenntnis, dass „überall Bewusstsein“ ist, wie er in einem Zweiergespräch ausgeführt hat:

---

57 Knust, Sebastian: Einführung, in: Anthroposophische Meditation 2019; Link: https://www.anthroposophische-meditation.org/projekt-infos/ (5.6.2020).

58 Strube, Jürgen: Die Beobachtung des Denkens. Steiners „Philosophie der Freiheit“ als Weg zur Bildekräfte-Erkenntnis, Dornach: Verlag für Antroposophie ^{3}2017 (^{1}2011), 7.

59 Ebd., 13.

60 Ebd., 14.

61 Ebd., 23.

62 Steiner, Rudolf: Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode (GA 4), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag ^{16}1995 (^{1}1984), 86.

63 Steiner, Rudolf: Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode (GA 4), 104.

> Ich erlebe mich als Persönlichkeit, aber durch das Öffnen für die Umwelt erlebe ich, dass überall Bewusstsein ist. Auch der Fuchs hat sein eigenes Bewusstsein, das zwar anders ist als das von der Kuh, aber trotzdem teilt es mit ihm diese Verwandtschaft. Und dann erlebe ich, dass doch alles zusammenhängt. Alles, was ich erlebe, von Pflanzen, Tieren, diese Aspekte kann ich auch in mir finden. Es sind Lebensprozesse, die ich auch in meinem Inneren finde.[64]

Die Bildekräfteforschung und die anthroposophisch grundierte, panpsychistische Weltanschauung ermöglichen es Buchmann, seine Intuition zu stärken und das „Seinsgefühl" anderer lebendiger Wesen nachzuvollziehen beziehungsweise sich diesem anzunähern:

> Aber das, was man in der Anthroposophie unter Intuition versteht, also das Erleben des andern Wesens von innen heraus, d. h. wenn ich eine Katze vor mir habe, dann erlaubt mir Intuition – so wie ich sie interpretiere – die Welt aus den Augen der Katze zu erleben ... oder besser gesagt, ihr Seinsgefühl zu ergründen.

Ein Befragter, der an Workshops mit Dorian Schmidt und Markus Buchmann teilnahm, erläuterte, er gehe so vor, dass er schaue, „was mir begegnet, wie ein Tier guckt usw. und dann was meine Empfindungen sind"[65]. Denn Empfindungen seien keine rein private Angelegenheit, sondern würden sich in einem bestimmen Umfeld entwickeln. Der Milchbauer aus dem Schwarzwald meinte: „Die entstehen ja nicht im hohlen Raum, sondern die entstehen ja auch aus einer Begegnung heraus". Insofern wird hier nicht die rein theoretische Spekulation valorisiert, sondern er legt seinen Fokus auf die Beziehung, die er mit seinem Umfeld pflegt. Er sehe seine Empfindungen „in einer Wechselwirkung mit einem Tier oder einer Pflanze" sich entfalten. Die sich in dieser Wechselwirkung manifestierten Empfindungen zeigten sich ihm zufolge als inneres Bild im Denken. Während Biodynamiker*innen, die den anthroposophischen Blick eingeübt haben, nicht bezweifeln, dass eine geistige Ebene in unsere materielle Welt eingeflochten ist, sind sie gleichzeitig häufig skeptisch, was ihre eigenen „übersinnlichen Eindrücke" betrifft. Der besagte Milchbauer konzediert nämlich im Anschluss an seine Erläuterung: „Aber es ist nicht ganz einfach zu differenzieren, was kommt mir entgegen und was entspringt meiner Fantasie. Dazu braucht man viel Übung"[66].

Eine Interviewpartnerin – eine Absolventin der biologisch-dynamischen Landbauschule Hessen mit vorangegangenem Masterabschluss in Germanistik – hat sich zunächst während ihrer Ausbildung mit anthroposophischen Wahrnehmungsübungen vertraut gemacht. Im Rahmen ihrer Arbeit auf einem kleinen Rinderhof

64 Interview markiert unter der N°15 und aufgenommen am 19.7.2017.

65 Interview markiert und anonymisiert unter der N°5, aufgenommen am 5.5.2019.

66 Vgl. ebd., (5.5.2019).

in Süddeutschland experimentiert sie weiterhin gelegentlich mit den Übungen, die sie an der Landbauschule erlernt hat. Nachdem sie beispielsweise die Kühe auf die Weide getrieben hat, versucht sie, mit geschlossen Augen zu eruieren, wie sich die Herde auf der Wiese verteilt. Auch sie unterstreicht, dabei sei die Trennlinie zwischen dem „hinzugedichteten“ Eindruck und dem, was einem von „außen“ vermittelt wird, nicht zweifelsfrei festzumachen:

> Ich versuche dann alle meine Gefühle auf die Seite zu schieben und möglichst frei zu sein, und gucke was dann zurückkommt und was ich in mir spüre. [...] Das ist ein steter Lernprozess. Und manchmal mache ich dann die Augen auf und merke, es war nicht stimmig. Und dann kann man fragen: Was täuscht mich? Mein Gefühl? Oder mein Auge? [...] Aber immer ... also alle unsere Interpretationen, da stellt sich immer die Frage, was unterstellen wir den Tieren, was sehen wir. Es ist immer ein Versuch der Annäherung.[67]

Eine weitere Informantin, die die biologisch-dynamisch geführte Landbauschule in Rheinau (CH) nach ihrem Master-Abschluss in Soziologie besuchte, erläutert ebenfalls, wie die Unterrichtseinheit „Wahrnehmungsunterricht“ ihr Verhältnis zu ihrem Umfeld geprägt hat. Sie erzählt, während einer „Wahrnehmungsübung“, bei der es darum ging, die Energiefelder des Körpers eines Mitschülers zu spüren, habe sie häufig gedacht, „ja hier ist was“. „Wie dieses Gespür jedoch einzuordnen ist, was es bedeutet, kann ich allerdings nicht sagen“, ergänzt sie. Diese Übungen hätten ihr „Verständnis der Biodynamik“ trotzdem verändert. „Oft kommt es aufs Gefühl an. Auch beim Präparate-Ausbringen, wenn Du über alle deine Felder mit den Präparaten gehst, dann nimmst du auch zwangsläufig den ganzen Hof wahr, kennst ihn“[68].

Nicht alle Demeter-Produzenten finden die anthroposophischen Methoden, wie beispielsweise die Bildekräfteforschung, fruchtbar; wie in den meisten Milieus üblich, hat auch das Demeter-Milieu seine Binnenkritiker. In Nordost-Deutschland lebt eine pensionierte Landwirtin, die vor allem die Form der Wissensvermittlung im Workshop-Format als überflüssig erachtet:

> Ich gehe da raus und verbinde mich mit allem. Ich sehe mir die Bäume, die Schmetterlinge, die Eidechsen an und ich rede mit denen – mal laut, mal leise, mal nur in Gedanken. Da brauch ich keine Workshops und Bildekräftemethoden. [...] Rausgehen, rausgehen, rausgehen, anfassen, betatschen. Das ist die Magie: tun.[69]

Eine Landwirtin aus dem Kanton Solothurn wies mich ebenfalls darauf hin, die Biodynamik lasse sich nicht ausschließlich an den sichtbar biodynamischen As-

67 Interview markiert und anonymisiert unter der N°8, aufgenommen am 8.5.2019.
68 Feldbericht aufgrund von Notizen die am 26.4.2017 bei Aufräumarbeiten in einem Gewächshaus gemacht wurden; über Mailkontakte waren Rückfragen an die Person möglich.
69 Interview markiert und anonymisiert unter der N°3, aufgenommen am 11.3.2019.

pekten festmachen. Man solle die Arbeit mit den Präparaten nicht einfach auf deren Herstellung und Ausbringung reduzieren; engagierte Biodynamiker*innen seien letzten Endes das ganze Jahr über mit den Präparaten beschäftigt, und diese Beschäftigung verändere den Blick auf den ganzen Hof:

> Man muss sich ja über einen viel längeren Zeitraum mit diesen Elementen beschäftigen: Wann blüht der Löwenzahn? Warum blüht er dieses Jahr früher als letztes Jahr? Und da muss man dranbleiben. Und dann geht es weiter: Ah, jetzt blüht der Baldrian, das darf ich nicht vergessen. Und dann kommt die Schafsgarbe. Dann muss man gute Bedingungen zum Trocknen finden und sich mit dem auseinandersetzen. [...] Das ist ein Prozess, da muss man im Voraus denken und dann beschäftigst du dich die ganze Zeit mit den Präparaten. Und jetzt habe ich mein Auge anders geschult: Denn ich habe das Gefühl, es wächst hier viel mehr Baldrian auf dem Land, viel mehr Schafsgarbe. Pflanzen, die mir vorher nie so erschienen sind, sehe ich viel mehr.[70]

Diese Erlebnisse, explizite Übungen (wie die Wahrnehmungsübungen an der Landbauschule oder in Workshops mit Markus Buchmann) oder „spontane" Wahrnehmungen und Suchbewegungen (sich fragen: Wo wächst hier Schafsgarbe?) sowie praktische Erfahrungen besitzen für die Praktizierenden ein gewisses Kalibrierungspotential im Hinblick auf den Umgang mit den Mitlebewesen (Menschen, Tiere, Pflanzen). Ein Gefühl der Verbundenheit aller Wesen wird nahegelegt, was dazu führt, Verwandtschaft zwischen unterschiedlichen Lebewesen festzumachen, indem man sich empathisch-denkend einfühlt.

Nach Hartmut Rosa prägen dispositionale Grundstrukturen unsere Weltbeziehung und somit den Grundmodus, in dem uns die Welt begegnet. Faktoren, die diesen Grundmodus ausstatten, sind „Weltbilder, Überzeugungen und kulturelle Affiliationen"[71], aber auch strukturelle Verortungen. Weltbeziehungen erweisen sich für Rosa als „historisch und kulturell variable Gesamtkonfigurationen"[72], die bestimmte Subjekte mithervorbringen sowie gewisse Subjekt-Objekt-Verhältnisse. Diese Schwingungen zwischen Subjekt und Objekt, diese intersubjektiven Strukturen brächten Resonanzerfahrungen hervor, die das Gegenüber nicht auf einen instrumentellen Charakter reduzieren, sondern, sofern sie als unverfügbar erlebt werden, in einer Begegnung aufgehen lassen. Dies umfasst sowohl Ich-Du-Beziehungen, also horizontale Resonanzen, als auch Ich-Natur-Beziehungen, also vertikale Resonanzgeflechte.[73]

Die biologisch-dynamische Landwirtschaft scheint durch ihre Werkzeuge wie die Präparatearbeit, die Bildekräfteforschung sowie weiterer Wahrnehmungsübun-

---

70 Interview markiert und anonymisiert unter der N°11, aufgenommen am 5.6.2019.

71 Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp [1]2019, 645.

72 Ebd., 36.

73 Vgl. ebd., 77, 197, 453–454.

gen eine Weltbeziehung hervorzubringen, die das Relationale und das Intersubjektive stärkt. Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass Bildekräfteforscher wie Markus Buchmann betonen, es gebe ein Innen und Außen; er gibt an, zugleich der „Seinsweise“, beispielsweise einer Katze, nachzuspüren, sich aber trotzdem als „Persönlichkeit“ zu erleben. Ein weiterer, mittlerweile pensionierter Demeter-Landwirt betonte ebenfalls die „Ich“-Kraft, die dafür sorge, dass er beides zugleich tun könne: der Seinsweise eines anderen Lebewesens nachspüren und in seiner Ich-Perspektive bleiben:

> Einmal habe ich ein Stück Bio-Schweine-Fleisch gegessen, um es übersinnlich wahrzunehmen. Danach habe ich das Schwein seelisch gespürt und eine tiefe Lust bekommen, mich auf alle Viere zu begeben und mit der Schnauze im Boden zu wühlen. Ich konnte die Perspektive des Schweines wahrnehmen, wie es gelebt hat. Ich muss sagen: Es hat sich sauwohl gefühlt. Allerdings musste ich mit meiner ‚*Ichkraft*‘ [Hervorhebung der Autorin] bewußt dafür sorgen, daß ich nicht von den Bedürfnissen des Schweines ergriffen wurde.[74]

Letztlich können wir nicht aus der Außenperspektive festhalten, was Markus Buchmann und der letztgenannte Informant in der Innenperspektive, also phänomenologisch-subjektiv, erlebt haben. Aber wir können zumindest festhalten, dass der Anspruch betont wird, sich selbst als „Ich“, Person, Subjekt zu erleben, wenngleich man der Seinsweise eines anderen Lebewesens nachspürt; ein Anspruch, der zugleich ein anthroposophischer ist, da das „Ich“, die Individualität, in Steiners Denken bei Erkenntnisprozessen als Ausgangspunkt und universaler Wahrnehmungshorizont genannt wird.[75] In der Philosophie der Freiheit betont Steiner an mehreren Stellen, es ginge nicht darum, sich Gegenständen bewusst zu werden, sondern sich dabei zugleich zu vergegenwärtigen, dass „ich es bin“ der wahrnimmt:

> Ich bin mir nunmehr nicht bloß des Gegenstandes bewußt, sondern auch meiner Persönlichkeit, die dem Gegenstand gegenüber steht und ihn beobachtet. Ich sehe nicht bloß einen Baum, sondern ich weiß auch, daß *ich es bin* [im Original hervorgehoben], der ihn sieht. Ich erkenne auch, daß in mir etwas vorgeht, während ich den Baum beobachte.[76]

---

74 Das Interview wurde markiert und anonymisiert unter der N°7, das Gespräch wurde am 29.5.2017 während eines Spaziergangs ohne Aufnahme und im Anschluss per E-Mail schriftlich durchgeführt.

75 Vgl. Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie (2011), 873.

76 Steiner, Rudolf: Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode (GA 4), 67.

Und auch der Bildekräftevertreter Strube hebt hervor, dass die Bildekräfteübungen das Ich dabei unterstützen, innere Regungen zu überblicken und „innerseelische Abläufe" notfalls zu unterbrechen; als „Ich kann ich willentlich verhindern, dass seelische Eindrücke unmittelbar zu Handlungen führen"[77].

Da es bei den Bildekräften zu einem Tanz zwischen Innen und Außen, Subjekt und Objekt, Ich und Du kommen soll, kann man dieses „anthroposophische Selbst", das dabei gezeichnet wird, als ein Selbst skizzieren, das wir zwischen dem „porösen Selbst" und dem „abgepufferten Selbst" situieren.[78] Bei dem kanadischen Philosophen Charles Taylor wird das *porous self* als ein Selbst aufgefasst, das auf einem bestimmten Subjektverständnis beruht: eines, das sich als Teil einer kosmischen Realität versteht. Dieses Subjektverständnis begreife und erlebe seine emotionalen Regungen nicht als lediglich innere Angelegenheit, sondern als Resultat von inneren und äußeren Vorgängen und Korrespondenzen. Laut Taylor könnten wir annehmen, dieses Subjektverständnis sei historisch betrachtet im Europa der voraufklärerischen Zeit dominierend gewesen. Abgepuffert (*buffered*) nennt er hingegen das moderne Selbst; es basiere auf einem Subjektivitätsverständnis, das eine ausgeprägte Distanz zu der Welt pflegt oder zumindest pflegen möchte. Die Grenzen zwischen Innen und Außen werden vornehmlich als klar getrennt erlebt, beziehungsweise die Sozialisierung beruhe auf der Erzielung einer derart gelagerten Welterfahrung. Während das „poröse Selbst" die Grenzen von Innen und Außen transzediert, erlebt sich das „abgepufferte Selbst" als hermetisch abgeschlossene Entität. Beide Subjektverständnisse verweisen laut Taylor nicht unbedingt oder nicht nur auf einen „Glauben", sondern zuvorderst auf eine Weltwahrnehmungsart.[79] Während das spirituelle Leben des mo-

---

77 Strube, Jürgen: Die Beobachtung des Denkens (2017), 126.

78 Die Historikerin Lyndal Roper weist allerdings darauf hin, dass Taylors stark dichotomes Konzept mit Blick auf die Ideale des Bildungsbürgertums abgeschwächt werden kann, weil diese Ideale in der frühen Moderne nicht gänzlich rational und frei von magischen Vorstellungen waren. Insofern sind die von Taylor bezeichneten vormodernen Attribute teilweise konstitutiv für das moderne Subjekt: „But, as the challenge of psychoanalysis to models of rational behaviour might suggest, human behaviour is not solely determined by conscious consideration, and identity is not a secure possession but a piecemeal process of identifications and separations. So far from ushering in the birth of the rational ascetic individual, the early modern period saw a renewed interest in magic and the irrational, and this is a central component of the subjectivity which we now like to view as ‚rational' or ‚modern'"; Roper, Lyndal: Oedipus and the devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe, London: Routledge 2014, 5–7. In der Tat läuft Taylors Modell auf Zuspitzungen hinaus und enthält teilweise wenig Raum für Nuancen, dennoch kann es durch seinen hohen Abstraktionsgrad Selbstverständnisse der Subjekte und deren Wandel im Laufe der Zeit verdeutlichen. Insofern ist sein Modell als regulative Stütze zu fassen, die dazu verhelfen soll, das Profil der Demeterlandwirtschaft im 21. Jh. zu konturieren.

79 Vgl. Taylor, Charles: A secular age. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press 2007, 38–39.

dernen Selbst auf Abgrenzung, Selbstkontrolle, Selbstentdeckung und innere Tiefe abziele, hat das poröse Selbst hingegen sein Außen als Spiegel seines Inneren im Blick.[80]

Wie eingangs dieses Unterpunktes dargelegt wurde, betonen Steiners Schriften zwei miteinander verschränkte Perspektiven: Zum einen diejenige, die ein Sein bei den Dingen, bei einem Du, und vor allem bei einem kosmischen Geschehen hervorhebt, sich an der Außenwelt orientiert und zum andern diejenige, die ein Sein bei sich selbst, bei dem eigenen selbstreflexiven Ich postuliert. Im deutschsprachigen Praxisfeld der Demeter-Landwirtschaft im 21. Jahrhundert werden von anthroposophisch Engagierten ebenfalls beide Tendenzen unterstrichen, wenngleich andere Gewichtungen vorgenommen werden. Zum einen wird die intersubjektive Beziehung zu anderen Lebewesen auf den Höfen betont, also das Augenmerk auf Relationen, Stimmungsräume und das Wahrnehmen sowie das interaktive „Tun“ hervorgehoben. Und dies – so scheint es – spontaner und praxisorientierter als es Steiner vermochte, weil die Biodynamiker*innen sozusagen den Vorteil der Praxis gegenüber Steiners Theorieorientiertheit leben – weshalb womöglich häufig das Wort „Gefühl“ in Interviewsituationen fiel, ein Wort, dem Steiner bei Begriffsbildungen eher einen sekundären Platz zuweist. Zum andern schließen vor allem die besonders anthroposophisch orientierten Biodynamiker*innen an das steinerische Vokabular der Individuation, des Denkens und des Ichs an. Dem „Ich“ und dem Menschen kommt eine zentrale Stellung zu sowie Erkenntnisprozessen, die durch das Denken bedingt sind: Erst das Denken forme die sinnlichen Wahrnehmungsaspekte zu einem vollständigen Begriff. In Steiners esoterischer Phase wird das intuitiv erlebte Denken gar als Wahrnehmungsakt der geistigen Welt verstanden,[81] wie es auch die Bildekräfteanwender*innen annehmen, die über diesen Weg den anthroposophischen Erkenntnisanspruch internalisieren möchten. Da beide Tendenzen – sich selbst als denkendes „Ich“ zu erleben und zugleich seine Subjektgrenzen zu transzendieren – im biodynamischen Milieu vorhanden sind, können wir den biodynamischen Anspruch weder dezidiert dem Seinsgefühl des *porous self* noch dem des *buffered self* zuordnen, sondern können es grob dem semi-porösen Selbst und semi-abgepufferten Selbst zuordnen. Abschließend lässt sich demnach festhalten, dass die Biodynamik nicht lediglich über ihre thematischen Schwerpunktsetzungen sowie institutionellen Gegenangebote, als nicht-hegemonial skizziert werden kann, sondern ebenfalls bezüglich dem „Seinsgefühl“ und dem Weltbezug, der sich in diesem Milieu herauskristallisiert beziehungsweise durch bestimmte Techniken (wie unter anderem die Präparateherstellung oder die Bildekräftemethoden) antrainiert wird beziehungsweise werden soll.

80 Vgl. ebd., 539.

81 Vgl. Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie (2011), 879.

3 Fazit

Die Demeter-Landwirtschaft grenzt sich in den 1920er Jahren mit einem besonderen Profil von der sich damals etablierenden und heute als „konventionell“ betitelten Landwirtschaft ab. Als Lösung auf die Probleme der Zeit nach dem ersten Weltkrieg – namentlich die Bodenverdichtung und -versauerung – sieht sie, anders als der damals sich bildende agrarwissenschaftlich-politische Konsens, nicht die akademische Verwissenschaftlichung des Landbaus und den gehäuften Einsatz von Kunstdünger vor. Ein Zurück zu einer bäuerlichen Volksfrömmigkeit lehnt Rudolf Steiner jedoch ab; er wollte 1924 mit seinen übersinnlich eruierten Präparaten einen Aufbruch in eine zeitgenössische Landwirtschaftsform anstoßen, die auf einem anthroposophischen Weltbild beruht. In diesem Weltverständnis sind Mensch, Tier und Pflanzen Teil einer geistig-physikalischen Matrix, in die der Mensch als geistig-denkendes Wesen eingreifen kann. Anthroposophen vertreten demnach ein Weltbild, das sich dem naturwissenschaftlichen Materialismus, wie er sich ab Mitte des 19. Jahrhundert durchsetzt, opponiert. Zusätzlich bietet das Milieu der biologisch-dynamischen Landwirtschaft Wahrnehmungstrainings an, die ebenso ein Seins-, Welt- und Subjektverständnis vermitteln (sollen), das sich nicht am modernen Subjektverständnis orientiert, das den Menschen als vom Kosmos abgetrenntes Wesen betrachtet, sondern ihn als denkendes Wesen als inhärent verschränkt mit dem kosmischem Geschehen betrachtet. Dem „Ich“ kommt in anthroposophischen Auslegungen dennoch eine lenkende und selbstreflexive Fähigkeit zu, so dass das Subjekt trotzdem in einem modernen Sinne als autonom, frei und handlungsfähig betrachtet werden muss. In Rekurs auf Charles Taylor kann das anthroposophische Ideal weder als dezidiert modern („das abgepufferte Selbst“) noch als vormodern („das poröse Selbst“) aufgefasst werden; es nimmt eine Zwischenposition ein. Insofern schlägt dieser Artikel vor, die Biodynamik nicht nur auf der polit-ökonomischen Ebene als nicht-hegemoniale Strömung einzuordnen, sondern insbesondere auch im Hinblick auf die Weltbeziehungen, die sie fördern möchte.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Beckmann, Jörgen: Pflanzenzüchtung in der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise. Entwicklungen im 20. Jahrhundert, Barsinghausen: Edition Zukunft (Erkundungsprojekt: Analyse und kommentiere Aufbereitung von Pflanzenzuchtmethoden des ökologischen Landbaus, Teil 2) 2013

Besson, Yvan: Les fondateurs de l’agriculture biologique. Albert Howard, Rudolf Steiner, Maria & Hans Müller, Hans Peter Rusch, Masanobu Fukuoka, Paris: Sang de la terre 2011

Breidenstein, Georg/ Hirschauer, Stefan/ Kalthoff, Herbert/ Nieswand, Boris: Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung, Konstanz, München: UVK/Lucius 22015 ([1]2013)

Buchmann, Markus: Meditation und Bildekräfteforschung, in: Anthroposophische Meditation 2019; Link: https://www.anthroposophische-meditation.org/projekt-infos/ (5.6.2020)

Clement, Christian: Die Geburt des modernen Mysteriendramas aus dem Geiste Weimars. Zur Aktualität Goethes und Schillers in der Dramaturgie Rudolf Steiners, Berlin: Logos 2007

— Einführung. Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie, in: Rudolf Steiner, Schriften – Kritische Ausgabe (SKA), hg. v. Christian Clement, Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag 2018

Demeter-International e.V.: Richtlinien Erzeugung. Zur Verwendung von von Demeter, Biodynamisch und damit Verbindung stehenden Marken, PDF archiviert bei der Autorin 2018

Demeter e.V.: Ausbildung im Biologisch-Dynamischen Landbau. Biodynamisch von Anfang an, in: demeter; Link: https://www.demeter.de/freie-ausbildung (10.6.2020).

Galarneau, Vincent: Les jardiniers de la conscience. Socialiser l’environnement, habiter la ferme et incorporer le vivant en agriculture biodynamique, Montréal: Université Laval 2011

Geier, Uwe/ Fritz, Jürgen/ Greiner, Ramona/ Olbrich-Majer, Michael: Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise, in: Ökologischer Landbau, Grundlagen Wissensstand und Herausforderungen, hg. v. Bernhard Freyer, Bern: UTB2016, 101–123

Hurter, Ueli: Die landwirtschaftliche Ganzheit, in: Agrikultur für die Zukunft, Biodynamische Landwirtschaft heute, 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz, hg. v. Ueli Hurter, Dornach: Verlag am Goetheanum 2014, 31–43

Kaufmann, Jean-Claude: Das verstehende Interview. Theorie und Praxis, Konstanz, München: UVK Verlagsgesellschaft mbH 22015 ([1]1999)

Knust, Sebastian: Einführung, in: Anthroposophische Meditation 2019; Link: https://www.anthroposo phische-meditation.org/projekt-infos/ (5.6.2020)

LeVasseur, Todd: Methane Dispensers and Bio-Dynamic Beings. Cattle as Polysemous Symbols in Environmental Religious Discourse, in: Ecozona 7, 2016, 112–127; DOI: 10.37536/ ECOZONA.2016.7.1.983

Martins, Ansgar: Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen, in: Rudolf Steinerm Intellektuelle Biographien, Schriften – kritische Ausgabe (SKA), hg. v. Christian Clement, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019, VII–XXXIII

Masson, Pierre: Die biologisch-dynamischen Präparate, in: Agrikultur für die Zukunft, biodynamische Landwirtschaft heute, 90 Jahre landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz, hg. v. Ueli Hurter, Dornach: Verlag am Goetheanum 2014, 44–62

Roper, Lyndal: Oedipus and the devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe, London: Routledge 2014

Roquebert, Claire-Isabelle: La critique écologique radicale dans le contexte de l’entreprise. L’ambivalence des démarches de RSE dans les entreprises en Biodynamie, HAL archives-ouvertes.fr 2018

Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp 2019.

Sektion für Landwirtschaft: Biodynamische Präparatepraxis weltweit. Die Fallbeispiele, Dornach: Lebendige Erde im Demeter e.V. 2018

Steiner, Rudolf: Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung – Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode (Gesamtausgabe 4), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [16]1995 ([1]1984)

— Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft (Gesamtausgabe 327). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [8]1999 ([1]1924)

— Mein Lebensgang (Gesamtausgabe 28). Dornach: Rudolf Steiner-Verlag [9]2000 ([1]1925)
— Philosophische Schriften, Wahrheit und Wissenschaft. Die Philosophie der Freiheit, in: Rudolf Steiner, Schriften – Kritische Ausgabe (SKA), Bd. 2., hg. v. Christian Clement, Stuttgart: Rudolf Steiner Verlag, frommann-holzboog 2015
Strube, Jürgen: Die Beobachtung des Denkens. Steiners "Philosophie der Freiheit" als Weg zur Bildekräfte-Erkenntnis, Dornach: Verlag für Antroposophie [3]2017 ([1]2011)
Taylor, Charles: A secular age. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 2007.
Traub, Hartmut: Ich und Du. Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit, in: RoSE – Research on Steiner Education 10, Heft 1/2019, online: https://www.rosejourn.com/index.php/rose (13.5.2020)
— Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners – Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011
Uekötter, Frank: Die Wahrheit ist auf dem Feld. Eine Wissensgeschichte der deutschen Landwirtschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 32012 ([1]2010)
Vogt, Gunter: Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum. Bad-Dürkheim: Stiftung Ökologie und Landbau 1999
Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007
— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik Weleda Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019

Hartmut Traub

Zur wissenschaftstheoretischen und methodologischen Einordnung des Denkens Rudolf Steiners

Abstract: Mit Rekurs auf unterschiedliche wissenschaftstheoretische Analyseverfahren der Geisteswissenschaften entwickelt der Beitrag Ansätze für eine produktive gleichwohl kritische und differenzierte Auseinandersetzung mit Steiners Schriften. Zur Überwindung der zwischen Anthroposophie und akademisch-etablierter Wissenschaft vorherrschenden Counter-Dependenz wird ein dialogorientierter Diskurs vorgeschlagen. Als dessen Voraussetzung gilt eine texthermeneutische Typologie, die die verschiedenen Textgattungen in Steiners Werk sowie die damit verbundenen unterschiedlichen Erkenntnisinteressen, historischen Kontexte und didaktischen Praxisbezüge berücksichtigt und so eine hermeneutisch angemessene Interpretation und Beurteilung der Texte ermöglicht.

1 Einleitung

Zum Werk Rudolf Steiners verfolgt der vorliegende Beitrag einen typologisierenden, textkritischen Analyseansatz, für den es, seiner Anlage und Systematik nach, soweit ich sehe, keine Referenzen in der Forschungsliteratur gibt. Selbstverständlich liegt – insbesondere im inneranthroposophischen Diskurs – eine Fülle an Explikations- und Deutungsliteratur zur Methodologie der anthroposophischen Geisteswissenschaft als Schulungsweg zu ‚höherem Bewusstsein' vor. Auch sind in letzter Zeit vermehrt Arbeiten zum philosophischen Denken Rudolf Steiners erschienen.[1] Ebenso ist das insbesondere methodologische Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie bei Steiner selbst Gegenstand von anthroposophischen oder philosophischen Untersuchungen geworden.[2] Darüber hinaus befassen sich zahlreiche Einzeluntersuchungen auch und insbesondere unter methodologischen Gesichtspunkten mit dem Verhältnis

1 Vgl. Steiner, Rudolf: Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit (= Schriften. Kritische Ausgabe 2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016, CXXV–CXXXI.

2 Ravagli, Lorenzo: Meditationsphilosophie. Untersuchungen zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, Schaffhausen: Novalis 1993; Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-008

von Steiner zu anderen Denkern oder Denkrichtungen der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, etwa zu denen der klassischen deutschen Philosophie.[3]

In kaum einer dieser Arbeiten wird aber der Versuch unternommen, die epistemologischen Geltungsansprüche der Steiner-Texte, auf die in diesen Untersuchungen verwiesen wird, hinsichtlich des jeweiligen Text-Typus zu unterscheiden. Zitate aus Vorträgen, vor welchem Publikum auch immer, aus wissenschaftlichen Analysen, von Kalendersprüchen oder aus esoterischen Einführungs- und Schulungstexten werden als mehr oder weniger gleichwertige Referenzen ohne Rücksicht auf ihren spezifischen didaktischen Lehr-Lern-Kontext für die Unterlegung, Begründung oder Kritik der jeweiligen Untersuchungen herangezogen. Unter dem Gesichtspunkt einer analytischen Textkritik ist das eine problematische Verfahrensweise. Deswegen scheint es ratsam, der Beantwortung der Frage nach einer problemorientierten Anschlussfähigkeit von Steiners Denken und Werk an akademisch-wissenschaftliche Diskurse ein sozusagen metakritisches, respektive text- und kontextkritisches Differenzierungsverfahren vorzuschalten.

Für dieses Verfahren werden im Folgenden drei Orientierungspunkte angeboten. Zunächst wird auf einige seit den 1970er Jahren diskutierte Paradigmen, Prinzipien und Problemstellungen hingewiesen, die für eine kritische, wissenschaftstheoretische Einordnung und Beurteilung von mehr oder weniger weltanschaulich ambitionierten Theoriemodellen in Betracht zu ziehen sind.

In einer schlussfolgernden Anwendung dieser Prinzipien auf die Diskussion um den wissenschaftstheoretischen Status der Anthroposophie erfolgt zweitens eine Einordnung von Steiners Denken in den Kontext der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte unter dem Stichwort ‚Soteriologie'. Um Steiners Arbeiten in dieser Diskussion angemessen situieren und beurteilen zu können, ist dann drittens die textkritisch-differenzierende Frage nach dem werkimmanenten Bezugsrahmen der Texte und deren didaktischem Kontext verbundenen. Dabei gilt es zwischen symbolischen, therapeutischen und wissenschaftlichen Texten und den damit einhergehenden spezifischen Kontexten oder Diskursen zu unterscheiden.

---

3 Da Veiga Greul, Marcelo: Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners, Dornach: Gideon Spieker 1990; Sijmons, Jap: Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners, Basel: Schwabe 2008; Schieren, Jost (Hg.): Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2020.

2 Paradigmen, Prinzipien und Problemstellungen der Wissenschaftstheorie

2.1 Erkenntnismodelle

Die 1970er Jahre waren für die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften in Deutschland, aber nicht nur hier, Jahre einer wissenschaftstheoretischen Grundlagendiskussion. In dieser Zeit differenzierten sich unterschiedliche erkenntnistheoretische Modelle mit je spezifischen Erkenntnisinteressen heraus, die auch heute noch als Orientierungslinien für wissenschaftliche Diskurse Bestand haben. Empirisch-analytische Erkenntnismodelle wurden von historisch-hermeneutischen und emanzipatorischen Modellen unterschieden und deren jeweiliger Referenz- und Geltungsrahmen wurde ausgeleuchtet und abgesteckt.[4] Wissenschaftstheoretische Konsequenz dieser Unterscheidung sind die Grundlegung und Typologisierung mehr oder weniger klar voneinander abgrenzbarer Wissenschafts- und Erfahrungsbegriffe sowie deren spezifische Diskurs-, Deutungs- und Verständigungssysteme. Gemäß dieser Differenzierung muss jeder Ansatz zur Analyse und Beurteilung wissenschaftstheoretischer Modelle oder Systeme – und das gilt nun auch für Rudolf Steiner und seine Werke – die Frage nach dem Referenzrahmen klären, innerhalb dessen eine wissenschaftstheoretische Debatte geführt werden soll. So lässt sich etwa ein emanzipatorisches Verständnis über Aufgabe und Funktion wissenschaftlicher Forschung nur bedingt im Kontext eines allein empirisch-analytischen oder hermeneutischen Referenzrahmens erörtern. Und ebenso wäre die rein empirisch-analytische Forschung mit der Frage nach Wert, Sinn und Bedeutung ihrer Arbeit nur bedingt zielführend adressiert.

2.2 Ideologiekritik

Neben der Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Referenzrahmen eines Modells und dessen spezifischem Erkenntnisinteresse[5] stand als gleichrangiges Prob-

4 Vgl. Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als „Ideologie", hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, 146–168.

5 Die im Vorherigen erörterte und von Habermas ausgehende Unterscheidung der drei Erkenntnismodelle und -interessen erhebt keinen Exklusivitätsanspruch, sondern ist idealtypisch zu verstehen. Das heißt, auch andere wissenschaftliche Deutungs- und Diskurstheorien, etwa der Konstruktivismus, der Dekonstruktivismus Derridas oder die Diskurstheorie Foucaults, wären als mögliche Analysezugänge zu Texten und Werk Rudolf Steiners konstruktiv-kritisch zu befragen.

lem die Ideologiekritik im Zentrum der Diskussion der 1970er Jahre. Die schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit Marx und Nietzsche einsetzende, ursprünglich vor allem gegen religiöses und metaphysisches Denken gerichtete Ideologiekritik erweiterte sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dahingehend, dass der Ideologieverdacht nicht mehr auf theologische oder weltanschauliche Modelle begrenzt blieb. Mit dem erweiterten Ideologieverständnis standen nunmehr auch Paradigmen unter Ideologieverdacht, die auf den ersten Blick unbedenklich erschienen, nämlich etwa das wissenschaftliche Denken als Szientismus. So attestierte der Atom-Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker insbesondere den mathematisch fundierten Naturwissenschaften den Charakter eines pseudoreligiösen Glaubenssystems. Der „Szientismus", der „Glaube an die Wissenschaft", so von Weizsäcker, sei „die herrschende Religion unserer Zeit" und die Wissenschaftler seien, „ob sie es wollen oder nicht", in eine „priestergleiche Rolle gedrängt".[6]

Von Weizsäcker spitzte damit eine ideologiekritische Diskussion zu, deren zentrale These Max Horkheimer bereits 1937 in seinem ideologiekritischen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie" gegen die „traditionelle Theorie" entwickelt und formuliert hatte und die dann durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (Marcuse, Fromm, Adorno, Habermas) weiter ausgebaut wurde.[7]

Für die Beurteilung des Werks Rudolf Steiners hat das Moment der Ideologiekritik und des Ideologieverdachts besondere Bedeutung. Zum einen deshalb, weil in dieser Debatte, gemäß dem jeweiligen Erkenntnisinteresse, oft unreflektiert, ganz unterschiedliche Erfahrungsbegriffe – empirische, religiöse, spirituelle, ästhetische – gegeneinander in Stellung gebracht werden, woraus sich zum Teil die Schärfe und das wechselseitige Missverstehen in der Diskussion zwischen Apologeten und Kritikern der Anthroposophie erklärt. Zum anderen kommen in dieser Debatte eben nicht nur wissenschaftstheoretische, sondern explizit oder unterschwellig auch weltanschauliche und politische, also ideologische Motive – wie etwa die Debatte um das alternative Menschen- und Weltbild der Anthroposophie, der Streit um die Zukunftsfrage zum Thema nachhaltiges Wirtschaften im Interessenkonflikt zwischen ökologischer und konventioneller Land- und Viehwirtschaft oder die Diskussion über unterschiedliche Bildungskonzeptionen etc. – zum Tragen; worin ein weiterer Grund für den besonderen Charakter der Auseinandersetzung über Steiners Werk besteht.

---

6 Vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart: Hirzel 1990, 3–5.
7 Vgl. Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Fischer ²2009, 162–225.

2.3 „Wider den Methodenzwang“

Auf dem Hintergrund der ideologiekritischen Diskussion der 1970er Jahre erschien 1975 ein Buch, das mit einer These für Aufsehen sorgte, deren kritische Stoßrichtung an Aktualität bis heute nichts verloren hat. Die Rede ist von Paul Feyerabends „Wider den Methodenzwang“.[8] Der österreichische Philosoph und Wissenschaftstheoretiker spricht sich in diesem Buch für einen ‚heiteren wissenschaftstheoretischen Anarchismus‘ aus. Dabei geht es Feyerabend um eine „Methodologie, die unsere Erkenntnis nicht zu einer Zwangsjacke, sondern zu einer Hilfe für die freie Entwicklung aller Menschen macht, oder wie sich ein überzeugter Rationalist ausdrücken würde, beginnen wir mit der Darlegung der ‚Elemente eines theoretischen Anarchismus‘“.[9] Die Grundannahme dieses Anarchismus ist ein wissenschaftsethischer Humanismus, von dem Feyerabend überzeugt ist, dass er nicht nur menschenfreundlicher, sondern vor allem forschungsgeschichtlich fruchtbarer sei als die etablierten wissenschaftlichen „Gesetzes- und Ordnungs-Konzeptionen“.[10] Dass ein solcher nicht politischer, sondern theoretischer Anarchismus keinen Anlass zu der Befürchtung gibt, ins Chaos wissenschaftlicher Beliebigkeit zu führen, dafür sorge nach Feyerabend das zu hoch entwickelte menschliche Nervensystem[11] – will sagen, die Naturanlage menschlicher Vernunft und deren Bedürfnis nach Plausibilität und Überzeugungskraft. Mit Blick auf die Spannung zwischen Anthroposophie und Wissenschaft folgt aus Feyerabends Überlegungen die Forderung nach einer Öffnung beider Seiten für die Prüfung und Beurteilung von Nutzen oder Nachteil der jeweiligen Herangehensweisen an die zur Erörterung anstehenden Themen oder Problemfelder. Als einen Gegenstand für eine solche grenzüberschreitend-vermittelnde Erörterung nennt Feyerabend bemerkenswerterweise das für beide Seiten interessante Thema „Mythologie und moderne Kosmologie“.[12]

2.4 Counter-Dependenz

Mit der vierten einleitenden Bemerkung soll auf das ursprünglich aus der Sozial- und Gruppensoziologie stammende Phänomen der *Counter-Dependenz* aufmerksam gemacht werden, das sich über die fachwissenschaftliche Grenze hinaus auch auf den Streit um wissenschaftstheoretische Modelle anwenden lässt.

8 Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
9 Ebd., 19.
10 Ebd., 5.
11 Ebd.
12 Ebd., 395.

Unter *Counter-Dependenz* versteht die Sozialpsychologie die gegen eine andere Person oder Gruppe gerichtete Haltung von Personen oder Gruppen, die wegen der spezifischen Beziehungskonstellation der Betroffenen durch eine wechselseitige, bewertende Abhängigkeit der jeweiligen Selbst- und Fremdwahrnehmung geprägt ist.[13] Idealtypisch entwickeln etwa pubertierende Jugendliche das Modell ihrer eigenen Identität *counter-dependent* zu dem ihrer Eltern, die sich umgekehrt ihre eigene Haltung durch den Gegensatz zu ihren Kindern bestätigen lassen. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände kommen in wechselseitiger Abhängigkeit zum jeweils eigenen Selbstverständnis über den Gegenentwurf ihres Gegenübers. Ähnliches gilt für rivalisierende Fußballklubs oder die konkurrierenden Wirtschaftssysteme des Kapitalismus und Sozialismus.[14]

Ausgehend vom Modell der *Counter-Dependenz* ließe sich zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Anthroposophie und akademischer Wissenschaft die These formulieren, dass die Beziehung zwischen der weitgehenden Ausblendung Steiners durch die etablierte Wissenschaft[15] einerseits und der kritischen Distanz anthroposophisch inspirierter Autoren gegenüber den Standards der Wissenschaft andererseits wesentlich durch das Modell der *Counter-Dependenz* bestimmt ist. Gemäß dem philosophischen Prinzip *determinatio est negatio* versichern sich beide Seiten ihrer eigenen Identität (auch) durch Abgrenzung und Negation des Anderen.

Neben der Sicherung des eigenen Selbstverständnisses besteht die Funktion der *Counter-Dependenz* des Weiteren darin, die Schwächen der jeweils eigenen Gruppe und der von ihr vertretenen Standards zu kaschieren. So kann der Hinweis aus den Reihen der akademischen Forschung auf die mit wissenschaftlichen Mitteln nicht nachweisbaren Behauptungen des auf individueller Erlebnisbasis beruhenden Erkenntnismodells der als Esoterik oder Pseudowissenschaft qualifizierten Anthroposophie bequem von der existenziell weitgehenden Bedeutungslosigkeit akademischer Wissenschaft ablenken. Ein Sachverhalt, den schon Edmund

13 Vgl. Stangl, Werner: Counterdependenz, in: Online-Lexikon für Psychologie und Pädagogik. Link: https://www.lexikon.stangl.eu/7785/counterdependenz/ (30.6.2021). Siehe auch ‚Gegenabhängigkeit'.

14 Wegweisend für die sozialpsychologischen Erkenntnisse zum Thema *Counter-Dependenz* sind die gruppensoziologischen Experimente zu „In-and-out-group-Konflikten" des türkisch-amerikanischen Soziologen Muzafer Sherif aus den 1950er Jahren. Vgl. Sherif, Muzafer: Group Conflict and Cooperation. Their Social Psychology, London: Psychology Press 1967.

15 Schon die Generalisierung „die Wissenschaft" markiert ein Symptom der *Counter-Dependenz*. Religionswissenschaft und Erziehungswissenschaften haben sich schon zu Zeiten Steiners und auch später mit dessen Christologie bzw. Pädagogik befasst. Von einem generellen Ignorieren kann daher, wenn überhaupt, nur bedingt, und wenn, dann nur im Hinblick auf bestimmte Geltungsansprüche die Rede sein.

Husserl 1937 in seiner „Krisis der europäischen Wissenschaften“ bemängelt hat.[16] Umgekehrt lässt sich mit dem Hinweis auf die lebensrelevante Bedeutung der Anthroposophie und ihrer Praxisfelder die fehlende Akzeptanz oder Kompetenz hinsichtlich der intersubjektiv bewährten Kriterien der Rationalität, Plausibilität und argumentativen Stringenz wissenschaftlicher Praxis überdecken. Wenn die anthroposophische Geisteswissenschaft ihrem *counter-dependenten* Antagonisten naturwissenschaftlich determinierten Reduktionismus vorwerfen kann, für sich selbst dagegen das Privileg der Ganzheitlichkeit in Anspruch nimmt, dann minimiert sie dadurch die Notwendigkeit einer kritischen Selbstreflexion. Und umgekehrt besteht für die etablierte Wissenschaft wenig Anlass, den Mangel der lebensweltlich-existenziellen Relevanz ihrer Forschung oder ihre Abstinenz im Umgang mit existenziellen Sinn- oder esoterischen Grenzfragen zu thematisieren, wenn sie der Anthroposophie Obskurantismus attestieren, für sich selbst dagegen das Qualitätsmerkmal objektiver und vorurteilsfreier Erkenntnis in Anspruch nehmen kann. So etwa, wenn Religionswissenschaftler feststellen: „Sinnstiftungen und Gott an sich sind für eine empirische und theoretische Wissenschaft kein Gegenstand.“[17] Oder Erleuchtung sei kein Studienziel einer wissenschaftlichen Ausbildung. Das heißt: Gesehen und kritisiert wird am jeweils anderen stets das, was

---

16 Im selben Erscheinungsjahr wie Horkheimers Kritik an der „traditionellen Theorie“ attestierte Edmund Husserl 1937 den „positiven“, das heißt den „Tatsachenwissenschaften“, ein „gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind […]; die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.“ Die dramatische anthropologische Konsequenz, bei der Husserl die Inhumanität der NS-Ideologie im Blick hatte, formuliert seine wissenschaftskritische Spitze: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen“, Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie, Hamburg: Meiner 1996, 4–5. Für die Sinnkrise der Gegenwart kommt P. L. Oesterreichs „Theorie der Glaubwürdigkeit“ (Credibilität) zu einem ähnlichen Ergebnis. Oesterreich spricht von der „realgeschichtlichen Fragilität“ und dem Risiko, die sich aus der Spannung ergeben zwischen einer „rein auf Wissenschaft und Technik gestellten Zivilisation, deren Credibilität als anthropologisch insuffizient eingeschätzt werden muss“, und einem zwar ethisch und emotional identitätsstiftenden Glauben, der jedoch „leicht dazu neigt, sich realgeschichtlich totalitär oder sogar terroristisch zu entfremden.“, Oesterreich, Peter L.: Rhetorisches Denken, Berlin / Boston: De Gruyter 2019, 162.

17 Zinser, Hartmut: Rudolf Steiners „Geheim- und Geisteswissenschaft“ als moderne Esoterik. Vortragsmanuskript, Tagung: Anthroposophie – kritische Reflexionen, Berlin 2006; Link: https://www.gender.hu-berlin.de/de/graduiertenkolleg/veranstaltungen/tagungen-workshops-1/tagungsdokumentation-anthroposophie-kritische-reflexionen (30.6.2021). Als Gegenpart auf Seiten der Anthroposophie bedient Lorenzo Ravagli mit seiner „Typologie der Anthroposophie-Gegner“ idealtypisch das unproduktive Klischee der Freund-Feind-Counter-Dependenz. Vgl. Ravagli, Lorenzo: Polemischer Diskurs: Die Anthroposophie und ihre Kritiker, in: Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Peter Heusser / Johannes Weinzirl, Stuttgart: Schattauer 2013, 332–352.

durch Abgrenzung geeignet ist, das eigene Selbstbild zu stabilisieren und von den eigenen Schwächen abzulenken.[18]

Das Problem, das sich auf diesem Wege perpetuiert, ist das beidseitige Verkennen der Chancen, die sich im Sinne Feyerabends für eine forschungsgeschichtlich fruchtbarere Entwicklung und Erweiterung des jeweils eigenen Modells aus der Überwindung der *Counter-Dependenz* ergeben oder zumindest ergeben könnten.

2.5 Schlussfolgerung und Neuorientierung des Diskurses

Für eine konstruktive Debatte über Steiners Philosophie und Anthroposophie lässt sich aus den vier wissenschaftstheoretischen Vorbemerkungen das Postulat einer Distanzierung gegenüber der *counter-dependenten* Verhärtung des ideologiebehafteten Diskurses zwischen ‚Steiner-Apologeten' und ‚Steiner-Gegnern' ableiten, um die konfrontative Abwehrhaltung gegen eine besonnene Dialogbereitschaft einzutauschen. Mit Blick auf Steiners Philosophie und Anthroposophie bedeutet das, die wissenschaftstheoretische Aufmerksamkeit auf eine methodisch-didaktisch differenzierende Analyse und Zuordnung unterschiedlicher Darstellungs- oder Argumentationsweisen im Werk Steiners zu lenken. Dabei sollten neben den inhaltlichen Sachfragen insbesondere Fragen nach dem Anlass, der Zielsetzung, dem Adressatenbezug, den rhetorischen, stilistischen und performativen Mitteln (Polemik, Metaphorik, Sachanalyse, Argumentation) der Texte oder Reden eine stärkere Rolle spielen als die bisherige ideologische Konfrontation scheinbar nicht vermittelbarer Wissenschaftsparadigmen oder Weltanschauungsmodelle.

Im Folgenden sollen Möglichkeiten für einen vom ‚Prinzip des Wohlwollens' („principle of charity")[19] ausgehenden ‚dialogorientierten Ansatz' angedacht werden, wozu zunächst eine grundlegende inhaltsbezogene Überlegung zum Werk Steiners im Ganzen vorausgeschickt wird. Diese Überlegung betrifft die Einordnung seines Denkens in das, was man grob die europäische Ideengeschichte nen-

18 Wouter J. Hanegraaff geht darüber hinaus davon aus, dass die *Counter-Dependenz* im hier definierten Sinn der Identitätsstiftung durch Negativ-Abgrenzung zwar nicht dem Begriff, aber der Sache nach das Grundverhältnis zwischen Esoterik und intellektuellem Mainstream seit der Aufklärung prägt. „Western esotericism is the academy's dustbin of rejected knowledge. [...] [S]et apart by mainstream religious and intellectual culture as the ‚other' by which it defines its own identity."; ders.: Western Esotericism. A Guide for the Perplexed, London u. a.: Bloomsbury Academic 2013, 13–14.

19 Vgl. Künne, Wolfgang: Prinzipien der wohlwollenden Interpretation, in: Intentionalität und Verstehen, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 212–236.

nen könnte. Daran anschließend werden einige methodologische Vorschläge zur Analyse und Deutung von Steiners Arbeiten erörtert, mit deren Hilfe der Versuch unternommen wird, den jeweiligen erkenntnistheoretischen Interessen sowie den methodologischen Ansprüchen der unterschiedlichen Arbeiten Steiners Rechnung zu tragen. Diese Überlegungen laufen auf eine Typologie unterschiedlicher Schriftgattungen mit jeweils spezifischen inhaltlichen, methodologischen und didaktischen Schwerpunktsetzungen hinaus, die überdies auch Rückschlüsse auf ein differenziertes und variierendes Rollen- oder Selbstverständnis ihres Autors zulassen. Dabei ist vorausgesetzt, dass es sich hier um eine idealtypische Strukturierung handelt, bei der im Einzelfall durchaus fließende Übergänge und Mischformen – auch innerhalb eines Textes – festzustellen sind. Dieses Konzept lässt sich als konkrete und differenzierende Fortführung der 2013 von Helmut Zander aufgeworfenen Frage „Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?“ verstehen.[20] Im Hinblick auf die Pluralität wissenschaftstheoretischer Ansätze und die Heterogenität von Steiners Schriften ist eine differenzierende Analyse wie die hier vorgeschlagene nicht nur hilfreich, sondern auch sachlich geboten.

3 Steiner im Kontext des soteriologischen Grundimpulses der europäischen Kultur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte

Auch wenn es uns nur selten explizit zu Bewusstsein kommt, die Kultur- und Geistesgeschichte Europas – und nicht nur die Europas – steht unter der Überschrift Soteriologie (*soteria* griechisch = Rettung, Heilung, Beistand, Erlösung). Das heißt, die Judentum, Christentum, germanische, griechische und römische Kultur amalgamierende europäische Ideengeschichte der vergangenen gut 3.000 Jahre ist gekennzeichnet unter anderem durch die Frage nach der Rettung und Heilung des Menschen aus Zuständen, die als grundsätzlich prekär und unheilvoll angesehen werden. Als kulturgeschichtlich angebotene Fluchtwege gelten etwa die Messianische Hoffnung des Judentums oder Kreuz und Auferstehung im Christentum. Neben Religion und Theologie vertritt auch die Philosophie durch ihre Geschichte hindurch einen soteriologischen Impuls. Sei es Platons Ausweg aus der Finsternis

20 Vgl. hierzu: Zander, Helmut: Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?, in: Research on Steiner Education 2/2013, 138–141; Link: https://www.rosejourn.com/index.php/rose (30.6.2021).

der ‚Höhle des Unwissens' oder der „Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit"[21] durch die Aufklärung bei Kant oder Nietzsches Programm einer ‚Umwertung aller Werte'. Als *remedium*, als *medicina mentis* verfolgen Spinoza, Fichte, Wittgenstein und andere mit ihren philosophischen Konzepten auch „erkenntnis-therapeutische" Ziele – oder suchen, wie die Humanistische Psychologie Erich Fromms, „Wege aus einer kranken Gesellschaft".[22]

Die soteriologische Grundierung der Geistes- und Kulturgeschichte ist kein europäisches Spezifikum. Denn auch die asiatische und orientalische Kultur- und Geistesgeschichte enthält im Buddhismus und Islam Ideen soteriologischen Denkens.[23]

Um im Sinne einer ideologiekritischen Abwehr und eines *counter-dependenten* Reflexes aus Richtung Naturwissenschaften vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass auch die konventionelle akademische Wissenschaft, die Naturwissenschaften in Sonderheit, und mehr noch die von ihr her sich begründende Technik unter demselben, wenn auch nicht immer explizit ausgesprochenen soteriologischen Anspruch stehen. Für die Medizin ist das offensichtlich. Aber auch für die Naturwissenschaften generell – und insbesondere für die auf sie gegründete Ideologiebasis der Technik – gilt das ebenso. Wenn auch nicht theologisch unter dem Anspruch der „Er-lösung", so doch unter dem Anspruch der „Problem-Lösung". Als dramatisches Beispiel der Gegenwart steht dafür die mehr oder weniger an alle, vor allem aber an Wissenschaft und Technik adressierte apokalyptische Frage nach Lösungen und Rettung angesichts globaler Krisen, seien es Pandemien oder die Folgen des Klimawandels.

Wenn bei Rudolf Steiner nach einer typologischen Zuordnung seines Denkens gesucht wird, dann spielt auch bei ihm der Erlösungsgedanke von Anfang an eine dominante Rolle. Erinnert sei insbesondere an seinen an Friedrich Nietzsche und Max Stirner angelehnten Ansatz eines anarchistischen Individualismus in der ersten Auflage der „Philosophie der Freiheit", wo vom „bis aufs Höchste gesteigerten

21 Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, unveränderter photomechanischer Abdruck, Bd. V: Kritik der Urteilskraft, Berlin: de Gruyter 1977, 35.

22 Fromm, Erich: Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. IV: Gesellschaftstheorie, München: dtv 1989, 1–254.

23 Gegenentwurf einer soteriologischen Geschichtsdeutung wären dystopische Modelle, wie sie in der Ideengeschichte der Philosophie etwa durch Ulrich Horstmann diskutiert werden. Vgl. ders.: Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.

Freiheitsdrang des Individuums“ und dem „Hinstreben“ der Wissenschaft „auf die Erhöhung des Daseinswertes der menschlichen Persönlichkeit“ die Rede ist.[24]

Wie das ausgehende 19. und auch das beginnende 20. Jahrhundert, insbesondere angesichts des ideologischen Zusammenbruchs nach dem Ersten Weltkrieg, so suchte auch Steiner einerseits Antworten auf Nietzsches kulturgeschichtliche Diagnose vom ‚Tod Gottes‘ und der damit einhergehenden Dekadenz- und Verfallsgeschichte des europäischen, inzwischen weltumspannenden Nihilismus und andererseits Mittel zur Überwindung, zumindest Ergänzung, des ubiquitären Positivismus moderner Wissenschaft.[25] Der Aufstieg der Anthroposophie verdankt sich dem *Kairos* der Krise und der Wahrnehmung des anthroposophischen Angebots als eine konstruktive Antwort darauf. Vor allem aber verdankt er sich den praxeologischen Denk- und Handlungsmodellen der Anwendungsfelder,[26] die die Anthroposophie als nicht nur spekulative, sondern sowohl als pragmatische Antworten auf die Krise als auch als weltanschauliche Alternative zum mehr oder weniger ‚eindimensionalen‘ Welt- und Menschenbild eines positivistischen Materialismus entwickelte.[27] Es ist der nachhaltige, realpolitische und nicht zuletzt auch ökonomische Erfolg dieses Weltanschauungsmodells, der ihm auch gegenwärtig seine Attraktivität und Originalität sichert. Ein Erfolg, der dem anthroposophiekritischen und *counter-dependenten* Konventionalismus als schmerzender Stachel im Fleisch zu brennen scheint.[28] Was vielleicht, unter anderem, die starken Ressentiments gegen die Anthroposophie und ihren Gründer erklärt.[29]

Wählt man das Paradigma der Soteriologie zum Ausgangspunkt einer Erörterung von Steiners geisteswissenschaftlichen oder anwendungsorientierten Projekten, dann lässt sich dadurch von vornherein die herrschende Konfrontationslinie

---

24 Steiner, Rudolf: Dokumente zur Philosophie der Freiheit. Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 (Gesamtausgabe, Bd. 4a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1994, 246; 250.

25 Vgl. zur Frage nach der Möglichkeit eines umfassenden Denkens im nachmetaphysischen Zeitalter des Nihilismus und Positivismus: Janke, Wolfgang: Die Seinsfrage. Grundzüge einer restitutiven Ontologie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018, 11–14.

26 Vgl. hierzu die Beiträge von Majerus und Băncilă in diesem Band.

27 Vgl. Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied / Berlin: Luchterhand 1967.

28 Ein umfassendes und differenziertes Bild zum erfolgreichen ‚Geschäftsmodell‘ der Anthroposophie in deren Anwendungsfeldern bietet: Zander, Helmut: Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019.

29 Für den Bestand der anthroposophischen Anwendungsfelder ist es daher (über-)lebenswichtig, sich ihrer weltanschaulichen Grundlagen im Denken Rudolf Steiners zu vergewissern. Denn ohne sie droht ihnen die „Verwässerung“ ihres originären Denkansatzes und damit letztlich die Aufweichung und Auflösung ihres eigenen Praxisbetriebs als nicht nur praktische, sondern umfassende weltanschauliche Alternative gegenüber dem ‚Konventionalismus‘.

zwischen ‚Steiner-Gegnern' und ‚Steiner-Apologeten' unterlaufen. Was im Sinne einer Entschärfung der *counter-dependenten* Auseinandersetzungskultur ein erfreulicher Fortschritt wäre.

Unter Einklammerung oder Befriedung dieses allgemeinen weltanschaulichen Konfliktfeldes stünden dann in Sonderheit die wissenschaftskritischen Fragen nach der Solidität und Tragfähigkeit, der Legitimität, den Beurteilungskriterien und Standards, den Absichten und Zielsetzungen der einzelnen Projekte der Philosophie und Anthroposophie Rudolf Steiners im Zentrum der Untersuchung. Und dies sowohl mit Blick auf differenzierende Unterschiede als auch im Hinblick auf Komplementaritäten mit anderen geistes- oder naturwissenschaftlichen Erklärungs- und Deutungsmodellen – und dies auch hinsichtlich der jeweiligen Praxistauglichkeit. Eine solche Herangehensweise schließt den Streit um die „besseren Modelle" nicht aus, bläht ihn aber nicht mehr auf zu einem rechthaberischen Glaubenskrieg, zu einem ‚Kampf der Kulturen und Weltanschauungen'.

4 Wissenschaftstheoretische und methodologische Unterscheidungen im Hinblick auf Analyse und Auslegung von Steiners Schriften

Im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Systematisierung und Bewertung der verschiedenen Schriften Steiners ist es ratsam, sie zunächst nach ihrem erkenntnistheoretischen Interesse sowie ihrem methodologischen Anspruch zu unterscheiden. Denn sieht man auf die Entwicklungsgeschichte von Steiners Schriften von der erkenntnistheoretisch an Kant und Fichte ausgerichteten Dissertation, den Arbeiten zu Goethes Weltanschauung bis hin zur „Philosophie der Freiheit" einerseits, und auf die explizit esoterischen Schriften im Umkreis von „Theosophie", „Akasha-Chronik" und „Geheimwissenschaft" andererseits, dann ist darin zwar ein Wechsel der Thematiken, vor allem aber auch ein methodologischer Wandel, also eine Veränderung im jeweils angewandten Analyse- und Darstellungsverfahren, festzustellen.[30] Auf diesen Wandel, der womöglich auch einen

30 Helmut Zander hat unter dem Stichwort Transformation von der *old science* zur *new science* die These entwickelt, dass im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert „jahrhundertelang akzeptierte Formen der Wissensgewinnung" von einem neuen Typus Wissenschaftlichkeit, der „dynamischen new science", verdrängt und durch sie zu „Pseudowissenschaften" abgewertet wurden, vgl. ders.: Esoterische Wissenschaft um 1900. ‚Pseudowissenschaft' als Produkt ehemals ‚hochkul-

Wandel im Selbstverständnis Steiners signalisiert, zu achten, hat dann auch Konsequenzen für eine differenzierte Beurteilung des jeweils behandelten Inhalts.

4.1 Metaphorisch-symbolische Bildersprache

Die hier ins Auge gefassten methodologischen Unterschiede seiner Schriften thematisiert Steiner selbst gelegentlich in deren Einleitungen, Vorreden und Kommentaren. Um ein Beispiel zu nennen: Zur Einschätzung dessen, was in der „Geheimwissenschaft im Umriss" (1910) verhandelt wird, gibt die Schrift im Vorwort zur sechzehnten Auflage (1925)[31] wichtige sach- und personenbezogene Hinweise darauf, wie das, was hier erörtert wird, zu verstehen sei, bzw. wie der Leser mit den hier behandelten Themen umgehen möge. Seine „Erkenntnisse des Geistigen", schreibt Steiner, seien „Ergebnisse eigenen Schauens". Sie waren „zunächst ‚Anschauungen', die ohne

tureller' Praxis, in: Pseudowissenschaft, Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Dirk Rupnow u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 77–99, hier 77. Auch Rudolf Steiners Wissenschaftsauffassung war – und ist bis heute – vom „Ausgrenzungsprozess" dieses Paradigmenwechsels betroffen und firmiert seitdem in der *new scientific community* unter dem Etikett „statischer Wissenschaftstypus" und „Pseudowissenschaft". Generalisierungen wie diese sind es, deren textkritisches Fundament am Werk Rudolf Steiners genauer und differenzierter überprüft werden müsste, um etwa die wissenschaftlich-philosophische Grundlegung seines Denkens und deren kritische Funktion im Verhältnis zu den im engeren Sinne anthroposophischen Schriften erkennen und daher angemessen beurteilen zu können.

31 Die Frage nach den unterschiedlichen biographischen Zusammenhängen, denen die beiden Texte entstammen, das heißt die Frage, ob Steiner an den im Folgenden zitierten Stellen aus der 1925 verfassten „Vorrede" möglicherweise eine nachträgliche symbolistische Relativierung gegenüber einem ursprünglich, das heißt 1910, direkten und ontologisch gemeinten Sinn der von ihm verwendeten Begriffe vollzogen hat, muss man mit Blick auf die Geheimwissenschaft und andere vor diesem Zeitraum entstandene Schriften wohl verneinen. So stellt Clement für die mythologischen Anklänge in Steiners Denken, das heißt für einen möglicherweise behaupteten ontologischen Realitätsgehalt von Mythen überhaupt – auch für solche über die Entstehung des Universums – fest: „Mythen sind [nach Steiner] letztlich nichts anderes […] als bildhafte Objektivierung derjenigen geistigen und seelischen Gesetzmäßigkeiten, nach deren Bewusstmachung [durch die Anthroposophie] man in den Mysterien systematisch gestrebt habe", vgl. Steiner, Rudolf: Die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauung. Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013, XLVIII). Eine Frage, die sich hier anschließt, ist allerdings die nach dem Wesen der Realität des Sinngehalts, den die symbolische oder mythologische Rede ggf. zu erschließen im Stande ist oder zu erschließen beabsichtigt.

Namen lebten. Sollte ich sie mitteilen, so bedurfte es der Wortbezeichnungen".[32] Für die Lösung dieses Darstellungs- und Mitteilungsproblems gegenüber dem „wortlos Geschauten" (GA 13,30) eröffneten sich ihm zwei Möglichkeiten, die beide in der genannten Schrift zur Anwendung kommen. Nämlich: erstens der freie Rückgriff auf die Symbolsprache der geistesgeschichtlichen Tradition von Esoterik und Theologie (ebd.,30–31)[33] und zweitens die Verwendung der „Worte der gewöhnlichen [auf Sinnesbeobachtung ausgerichteten] Sprache" (ebd.,55), mit dem Hinweis auf deren „allegorischen", versinnbildlichenden und gleichnishaften Charakter.[34]

Für die im Buch behandelten Gegenstände bedeutet das: Das, was hier dargestellt und mitgeteilt wird, unterliegt dem sprachphilosophischen Vorbehalt der expliziten Differenz zwischen Gemeintem und Gesehenem einerseits und dem Gesagten und Beschriebenen andererseits, dem Unterschied zwischen symbolischer und wörtlicher Bedeutung. Das Gesagte und Geschriebene für das zu nehmen, worauf es wörtlich verweist, induziert höchstwahrscheinlich Unsinn, zumindest aber Missverständnisse. Denn hier mit den Mitteln und Kategorien empirischer Forschung oder der Forderung nach argumentativer Stringenz heranzutreten führt in die Irre. Daher schärft Steiner den Lesern dieser Texte, etwa dem zur Kosmogonie der „Geheimwissenschaft", ein, dass „man streng festzuhalten [habe], daß diese Bezeichnungen [der Planetenverkörperung] zunächst in keinen Zusammenhang gebracht werden dürfen mit den gleichnamigen, die für die Glieder unseres gegenwärtigen Sonnensystems gebraucht werden" (ebd., 148).[35]

---

32 Steiner, Rudolf: Die Geheimwissenschaft im Umriss (Gesamtausgabe, Bd. 13), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989, 30.

33 Symbolisch meint in seiner ursprünglichen Bedeutung keineswegs eine in ihrer Aussagekraft abgeschwächte Darstellung eines womöglich subjektiver Einbildung entsprungenen Phantasiegebildes, sondern das Zusammengehen (*symballein* = zusammenwerfen) bildhafter Sprache mit einem darin zum Ausdruck gelangenden Sachverhalt.

34 Das Problem, das Steiner hier beschreibt, verweist wissenschafts- und kulturgeschichtlich auf die Unterscheidung und den Versuch der Vermittlung zwischen der griechisch geprägten Kultur des Sehens und der insbesondere in der jüdischen Tradition dominierenden Kultur des Sprechens und Hörens. Es geht um den Übergang von der Schau zum Wort, um den Übergang aus der Rolle des Sehers in die des Interpreten. Vgl. Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 1970, Buch A 980a und 1. Mose Kapitel 1, V. 3 sowie 5. Mose Kapitel 6, V. 4–6. Ebenso Weizsäcker: Die Tragweite, 50.

35 Das einschränkende „zunächst" lässt die Klärung der Sinnhaftigkeit der Verwendung dieser Bezeichnungen im Hinblick auf die des astronomischen Sonnensystems offen. Ohne auf diesen Zusammenhang an dieser Stelle näher einzugehen, steht allerdings außer Frage, dass die von der naturwissenschaftlich fundierten Astronomie verwendeten Planetennamen Merkur, Mars usw. auch einen mythologischen Hintergrund aufweisen und somit nicht bloße Namen im Sinne eines positivistischen Nominalismus sind.

Schauen wir auf das Problem symbolischer, allegorischer und gleichnishafter Rede, wie wir sie aus der gesamten Literaturgeschichte der abendländischen Tradition, insbesondere aus Theologie und Philosophie, etwa aus Platons Gleichnissen und Mythen oder den Gleichnis-Reden Jesu oder aus der Symbolsprache Nietzsches im Zarathustra usw. kennen, dann haben wir es bei einigen Arbeiten Steiners oder darin enthaltenen Passagen mit eben solchen Texten zu tun. Für deren Verständnis und Interpretation ist dann folgerichtig ein eher heuristisch-hermeneutisches Deutungsverfahren und weniger eine auf empirische Evidenz oder stringente Argumentation angelegte Analyse angezeigt.[36] Nicht das, was in diesen Texten dem Wortlaut nach steht, sondern das, worauf der Wortlaut verweist, ist es, worauf es ankommt.[37] Metaphorisch-symbolische Bildersprache und ein dem gemäßes Denken und Auslegen wären somit eine erste methodologisch relevante Kategorie, die für eine Analyse und Interpretation von Steiners Schriften in Frage kommt.[38]

---

36 Dass Steiner gemäß der Differenz zwischen deutender Heuristik und stringenter Argumentation nicht nur Texte, sondern auch Vorträge konzipiert und gehalten hat, belegt etwa seine Rückmeldung zu dem am 21.11.1904 in München gehaltenen Vortrag „Die Wahrheiten der Theosophie und ihre Bedeutung für den Menschen". Im Brief an Marie von Sivers vom 24.11.1904 heißt es: „Ich hielt den Vortrag, der auch in mystischer Sprache gehalten war. Ich gab da mal keine Diskussion. – Ich wollte, dass an diesem Abend die Stimmung, auf die der Vortrag berechnet war, erhalten bliebe", vgl. Steiner, Rudolf: Schriften und Vorträge zur Geschichte der anthroposophischen Bewegung und der anthroposophischen Gesellschaft. Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 262), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2002, 78.

37 Ein spezielles Beispiel, allerdings von symbolischer Seite aus gedacht, sind etwa Steiners Mysteriendramen (GA 14), in denen ‚geisteswissenschaftliche' Erkenntnismodelle in die Form eines personalisierten Rollenspiels transferiert werden: Erkenntnistheorie in symbolisch-dramatischer Inszenierung, vgl. Steiner, Rudolf: Vier Mysteriendramen (Gesamtausgabe, Bd. 14), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998.

38 In der anthroposophischen Steiner-Forschung mehren sich die Stimmen, die über Steiner als Poet, Erzähler und Mythendichter einen hermeneutisch offeneren Zugang zu dessen Schriften suchen und dazu erste Analyseansätze vorgelegt haben, etwa Rüdiger Sünner: Anthroposophie als neue Mythologie, in: Zeitschrift info3 2/2012, 17–22 oder Ulrich Kaiser: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 Verlag 2020. Die Frage, die sich an die alternativen epistemologischen oder hermeneutischen Zugänge zum Werk Steiners über eine Neu- oder Umdeutung im Verständnis seines Urhebers, jetzt als Poet oder Erzähler, stellt, ist dieselbe, die sich an die Heterogenität seiner Texte stellt, nämlich: Ist es sinnvoll Autor und Texte mit einer einzigen Klammer zu umgreifen? Könnte es nicht aufschlussreicher und auch angemessener sein, wie bei den Texten, auch im Hinblick auf deren Autor anlass- und kontextbezogen von unterschiedlichen Rollen oder Persönlichkeitssegmenten Steiners zu sprechen, anstatt ihn einseitig als Poeten, Erzähler, Künstler, charismatischen Führer, Machtpolitiker usw. zu etikettieren?

4.2 Therapeutische Anleitungs- und Schulungstexte

Neben der symbolischen, bildsprachlichen Ebene, allerdings damit verbunden, wird ein Teil von Steiners Schriften durch den methodologischen Typus der therapeutischen, praxisbezogenen Rede geprägt. Zwar verfolgen diese Schriften, etwa: „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?“,[39] auch die Absicht, spirituelle Erfahrungen auf unterschiedlichen „Einweihungsstufen“ inhaltlich und prozessual zu beschreiben. Der didaktische Kontext aber, der auch die Darstellung des Inhalts prägt, ist der einer Anleitung oder Anweisung. Es geht hier auch, aber im Wesentlichen nicht um die Darstellung und Mitteilung esoterischer oder exoterischer Sachverhalte, sondern um einen Erkenntnis- und Schulungsweg für den Leser, der nicht nur Lesender, sondern vor allem Lernender ist und der in diesen Schriften passenderweise „Geheimschüler“ genannt wird.[40] Dabei muss Lernen hier in einem engeren Sinne verstanden werden. Das Lernen eines Geheimschülers meint nicht den Erwerb von Kenntnissen, sondern Initiation, das heißt: die Erprobung, Einübung und damit die Veränderung von Sichtweisen und Handlungsorientierungen. Grundlage dieses aktiven Lernens sind spirituelle Erlebnisse. Texte Steiners, die dieses Ziel verfolgen, sind in erster Linie Trainingsbücher und erst in zweiter Linie Sachbücher. Sie haben den Charakter von praxisorientierten Anwei-

39 Steiner, Rudolf: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten – Die Stufen der höheren Erkenntnis (= Schriften. Kritische Ausgabe 7), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2014, 3–209.

40 Diese Einschätzung betrifft auch Schriften, von denen Steiner urteilt, dass sie seinen eigenen ‚Schulungsweg‘ zu ‚höheren Erkenntnissen‘ beschreiben. So etwa die „Philosophie der Freiheit“, von der er gegenüber Rosa Mayreder behauptet, diese Schrift beschreibe „die Biographie [s]einer sich zur Freiheit emporringenden Seele“, Steiner, Rudolf: Briefe Band II: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987, 232. Diese Einschätzung kann man als exemplarische Äußerung zum Thema Steiner-Texte als „Anweisungsliteratur“ stehen lassen, auch wenn es Äußerungen Steiners zu dieser Schrift gibt, die deren Charakter als Beschreibung eines persönlichen Erkenntnisweges widersprechen. So heißt es bei Steiner am 19. Mai 1907 im Vortrag „Die Einweihung des Rosenkreuzers“: „Für die, welche sich einleben wollen in ein ganz sinnlichkeitsfreies Denken, versuchte ich ein Buch zu schreiben wie das meiner ‚Philosophie der Freiheit‘. Es ist kein persönliches Werk“ (GA 248, 48–49). Auf dieses Problem weist auch Christian Clement in seiner Einleitung zum Band 2 der SKA hin, wenn er dort die Frage aufwirft, ob es sich etwa bei Steiners „philosophischen Texten tatsächlich um fachphilosophische Abhandlungen“ oder nicht vielmehr „um eine ‚innere Biographie‘ des mit dem Erkenntnisproblem und der Freiheit ringenden Rudolf Steiner“ (SKA 2, XXV) handelt. Im Folgenden ist dann auch vom Charakter der Philosophie der Freiheit als „Anleitungs- und Übungsbuch“ die Rede (ebd., XXVI). Eine These, die auch Frank Teichmann in seinem Aufsatz „Die ‚Philosophie der Freiheit als Übungs- und Schulungsbuch‘“ verfolgt, vgl. ders.: Die „Philosophie der Freiheit“ als Übungs- und Schulungsbuch, in: Rudolf Steiners „Philosophie der Freiheit“. Eine Menschenkunde des höheren Selbst, hg. v. Karl Martin Dietz, Stuttgart: Edition Hardenberg 1994, 197–222.

sungen und Anleitungen. Und die Rolle ihres Verfassers ist die des Lehrers, des Anleiters oder – neudeutsch – des Coachs. Das Wesen der Schriften ist das eines *remediums* (Spinoza), einer *medicina mentis* (Fichte) und ihre Intention ist nicht die Erörterung geistes- oder gesellschaftswissenschaftlicher Sach- und Methodenfragen, sondern Initiation, vielleicht Therapie und Heilung.

In der „Vorrede" zur ersten Ausgabe von „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" (1909) geht Steiner auf die hier angesprochenen unterschiedlichen didaktischen Zugänge und Verwendungsweisen seines Buches ausführlich ein. „Zunächst", schreibt er, geht es ihm um den Leser, der die „Tatsachen beobachten will", über die die Geisteswissenschaft etwas sagt. Wobei Beobachten, ganz im Sinne des lernenden und erlebnisorientierten Lesens, das ‚Gehen und Erproben des Weges' meint, „welcher in dieser Schrift zu schildern versucht wird" (SKA 7,14). Es geht um ein „intimes Hineinleben in die Darstellung" (ebd.,16). Außer diesen Lesern spricht das Buch auch jene an, „welche den Pfad in die übersinnliche Welt nicht beschreiten können oder wollen" (ebd.,15). Auch sie könnten sich, so Steiner, vermittels der Darstellung „eine hinreichende Überzeugung von der Wahrheit der Mitteilungen verschaffen" (ebd.,14), vorausgesetzt, sie verfügen über einen unbefangenen „Wahrheitssinn" und ein ebensolches „Wahrheitsgefühl" (ebd.,15). Aber auch für sie, die nur äußerlich Interessierten, verfolgt das Buch nicht die Absicht, esoterische Sachverhalte darzustellen und zu erläutern, sondern auch für sie steht der pragmatische Lebensweltbezug der Lehre im Vordergrund. Auch wenn diese Leser die Erkenntnisse der übersinnlichen Welt „nur als Mitteilungen der Geistesforscher erfahren, [...] erweisen sich [diese Mitteilungen], richtig im Leben angewendet, nicht unpraktisch, sondern im höchsten Sinne praktisch. [...] [S]olche Leser werden in dieser Schrift manches Brauchbare für das innere Leben finden, Lebensregeln, Hinweise, wie dies oder jenes sich aufklärt, was rätselhaft erscheint usw." (ebd.,16).

Methodisch-analytisch folgt aus dem therapeutischen, erlebnis- und erfahrungsorientierten Charakter dieser Schriften, dass die Prüfung der Glaubwürdigkeit ihrer Darstellungen nicht hinreichend sein würde, wenn sie sich primär oder gar ausschließlich auf die Folgerichtigkeit der Argumente, die Schlüssigkeit von Aufbau und Abfolge der erörterten Phänomene oder deren empirisch nachweisbare Sachhaltigkeit beschränkte. „Ein Teil der geisteswissenschaftlichen Mitteilungen", so Steiner folgerichtig, „wird sich [...] mehr oder weniger dem bloßen Verstandesurteile entziehen" (ebd.,15). Das heißt aber nicht, dass deren Analyse damit notwendigerweise ins Irrationale abgleiten muss.[41] Denn einem klassischen

41 Jens Lemanski unterscheidet in seiner historiographischen Analyse zur Mystik eine exegetisch-dechiffrierende von einer appellativ-transformatorischen Mystik. Letztere, von Lemanski

idealistischen *Topos* der Gewissheit folgend, verwendet auch Steiner für die Überprüfung seiner therapeutisch-praxeologischen Arbeiten einen über das logische Urteil hinausweisenden affektiven Modus der Evidenz: das „Gefühlsurteil“ oder das „Wahrheitsgefühl“ (ebd.). Diesen Evidenzmodus reklamiert Steiner schon für den „unbefangenen Leser“ (ebd.,14–15). In gesteigertem Sinne postuliert er ihn für die Erfahrungs- oder Erlebniserkenntnis bei demjenigen, der sich auf den Weg macht, den Anweisungen zur Erlangung der Erkenntnisse höherer Welten zu folgen (ebd., 16).[42]

4.3 Sachtexte zur Philosophie- und Kulturgeschichte

Als dritte Kategorie wären, neben den Typen der symbolischen und therapeutischen Texte, die im engeren Sinne wissenschaftlichen Arbeiten Rudolf Steiners zu nennen. Damit sind diejenigen Texte oder Vorträge gemeint, in denen er sich mit inhaltlichen und methodologischen Sachfragen der Philosophie-, Wissenschafts- und Kulturgeschichte auseinandersetzt. Dabei spielt in der Debatte mit zeitgenössischen und früheren Autoren der Geistes- und Ideengeschichte die Ausschärfung

im Kontext seiner Untersuchung zu Dionysius Areopagita erörtert, sei „eine rationale, weil nachvollziehbare Anweisung, [die zeige], wie der Mensch die Sphäre der Sinnlichkeit verlässt, um in den Bereich des Übersinnlichen überzutreten. [...] Als eine solche Anleitung beschreibt sie nicht die menschliche Erfahrung des Übersinnlichen, sondern erklärt, wie der Rezipient diese Erfahrung selbst machen kann.“, ders.: Zur Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer, in: Schopenhauer Jahrbuch, hg. v. Matthias Kossler / Dieter Birnbacher, Bd. 91, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 91–120, hier 91; 99. Zwar ist bekannt, dass sich Steiner, etwa in seiner Arbeit über „Die Philosophie des Thomas von Aquino“ mit Dionysius befasst hat, vgl. ders.: Die Philosophie des Thomas von Aquino (Gesamtausgabe, Bd. 74), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1993, 48–49. Fraglich ist aber – und das wäre ein interessanter Forschungsansatz –, inwieweit Steiners eigene theosophisch-anthroposophische Anweisungsliteratur sich methodologisch im Sinne einer ‚appellativ-transformatorischen‘ Esoterik an Dionysius angelehnt hat.

42 An dieser Stelle taucht das eingangs angesprochene Problem der Mehrdeutigkeit des Erfahrungsbegriffs im Kontext unterschiedlicher Wissens- und Wissenschaftsgebiete an einer konkreten, auf Steiner bezogenen Stelle noch einmal auf. Der Rekurs auf affektive, ästhetische oder spirituelle Erfahrungen ist nicht an sich dubios. Ihre Substanz sowie die Bedingungen ihrer Möglichkeit und „Zuständigkeiten“ im ‚System einer Philosophie des Geistes‘ oder als Konstitutiva ganzer Erfahrungssphären, etwa des Religiösen, im „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher), ebenso wie das Postulat ihrer Personalisierung haben in der Wissenschaftsgeschichte ja feste Plätze. Zum Problem werden sie erst im Horizont eines Erfahrungsbegriffs, der sie mit den Mitteln seiner Verifikation nicht oder nur unzureichend erfassen, darstellen und überprüfen kann.

von Steiners eigener Position eine wesentliche Rolle. Auf diesem Feld begegnet dem Leser das, was man wissenschaftstheoretisch und methodologisch eine argumentative, sachbezogene Urteilsbildung nennen kann. Auf diesem Feld kommen auch spezifische Instrumente wissenschaftlicher Analyse und Argumentation zum Einsatz: phänomenologische Untersuchungen, kritische bis polemische Kontroversen,[43] argumentative Darstellungen, Verteidigung und Kritik unterschiedlicher geistesgeschichtlicher und wissenschaftstheoretischer Positionen. Ein großer Teil von Steiners frühen Arbeiten zur Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, aber auch spätere Arbeiten, wie „Die Rätsel der Philosophie" oder die Vorträge „Anthroposophie und akademische Wissenschaft", lassen sich über weite Strecken diesem Typus zuordnen.[44] Hier geht es dominant nicht um Heuristik oder Therapie, sondern um Sachfragen im Sinne der Erarbeitung und Erörterung eines wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses sowie um die Herausarbeitung der eigenen, insbesondere philosophischen Position. Und zwar um eine solche, von der und durch die – auch und gerade – die Anthroposophie ihre wissenschaftliche Grundlage erhält. Dieser konstitutive Zusammenhang zwischen Philosophie und Anthroposophie lässt sich nicht alleine aus der bildungsbiographischen Entwicklung Steiners und seinem Selbstverständnis als Philosoph behaupten.[45] Vielmehr ist es Steiner selbst, der noch 1914 als Anthroposoph, also nach der Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft und der Verlagerung ihres Zentrums ins Goetheaneum nach Dornach, in „Die Rätsel der Philosophie" die These vertritt: „Wer die wissenschaftliche Rechtfertigung der [anthroposophischen] Weltanschauung sucht, [...] der muß den Weg durch die philosophische Grundlegung nehmen" (GA 18,325). Noch weiter greift Steiners Vorrede zur Neuauflage des Buches im Jahre 1918 aus, wenn dort gefordert wird: „Im Lebensganzen muß Philosophie walten" (ebd.,13).[46] Die konstitutive Bedeutung der

---

43 Zur methodologischen Funktion der polemischen Auseinandersetzung bei Steiner vgl. Traub: Philosophie und Anthroposophie, 27–28.

44 Ulrich Kaiser hat im Hinblick auf Steiners Vorträge auf die didaktischen Differenzen in deren Duktus vor unterschiedlichem Publikum und damit indirekt auf sein variierendes Rollenverständnis aufmerksam gemacht. So seien seine „vor theosophischem Publikum gehaltenen Vorträge" von einem eher „stimmungsvoll-mystischen" Tonfall geprägt, öffentliche Vorträge dagegen „nüchtern-diskursiv" gehalten (Kaiser: Erzähler, 84).

45 Diese These ist gerade in jüngster Zeit durch einschlägige Untersuchungen zur ideengeschichtlichen Genese der Anthroposophie aus dem Geist des Idealismus nachgewiesen worden. Etwa in den Arbeiten Sijmons: Phänomenologie und Idealismus, Traub: Philosophie und Anthroposophie, SKA2, XLI–LX, Schieren: Die philosophischen Quellen.

46 Mit seinem am 26. Mai 1910 in Hamburg gehaltenen Vortrag „Hegel" mahnt Steiner kritisch, dass „gerade in der anthroposophischen Bewegung mehr noch als durch unrichtige Beobachtung dadurch Unheil angerichtet [wird], daß bei vielen das Interesse für die übersinnlichen Dinge nicht Hand in Hand geht mit einem gleich starken Interesse für das logische Denken", vgl. Steiner,

Philosophie für die Anthroposophie – und damit für Steiner selbst – hat zumindest zwei Gründe, sozusagen einen doppelten philosophischen Boden. Der eine besteht darin, dass Steiner seinen Anspruch, mit der Anthroposophie eine „Lösung der Welträtsel und Lebensfragen" (ebd.,23) bereitzuhalten, aus dem philosophisch-anthropologischen Postulat des „Erkenne dich selbst" herleitet (ebd.), auf dessen existenziell empfundenem Impuls „das Verständnis für eine Weltanschauung" überhaupt beruht (ebd.). Im Unterschied zu einem nichtphilosophischen, intuitiven und allein auf das Wahrheitsgefühl gestützten Verständnis der Anthroposophie, wie dies bei den therapeutischen und metaphorischen Texten der Fall war, bezieht Steiner das erkenntnisleitende Interesse seiner philosophischen Texte explizit auf die wissenschaftliche Grundlegung und Legitimation der Anthroposophie. Diese beiden Zugänge zur Anthroposophie unterscheidend heißt es in den „Einleitenden Bemerkungen" zum zweiten Band der „Rätsel der Philosophie": „Wer sich durch das natürliche Wahrheitsgefühl die Überzeugung von diesen Ergebnissen [der anthroposophischen Geisteswissenschaft] verschaffen kann, der ist berechtigt, sich auf einem sicheren Boden zu *fühlen*, auch wenn er einer philosophischen Grundlegung dieser Ergebnisse keine Aufmerksamkeit widmet" (ebd.,324; Hervorhebung H.T.). Auf dieses Zugeständnis eines laienhaften oder unreflektierten – gefühlten – Verständnisses der Anthroposophie folgt die bereits zitierte Fortführung des Gedankens, die sich auf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit der Anthroposophie bezieht. Denn wer, so Steiner weiter, „die wissenschaftliche Rechtfertigung der Weltanschauung sucht, von der [...] [hier] gesprochen wird, der muß den Weg durch die philosophische Grundlegung nehmen" (ebd.,325). Wie dieser Weg aussieht, das hat die „Philosophie der Freiheit", auf die Steiner als Grundlagentext seiner Weltanschauung so häufig wie auf kein anderes seiner Werke verwiesen hat,[47] und das haben auch „Die Rätsel der Philosophie" oder andere Schriften und Vorträge dieser Gattung darzulegen versucht. Die Besonderheit dieses Weges besteht darin, dass Steiner seine Weltanschauung aus dem Diskurs mit konträren oder affinen Positionen der Geistes- und

---

Rudolf: Hegel, in: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Heft 30, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1970, 3–19, hier 3. Über den konstitutiven Zusammenhang zwischen Philosophie und Theosophie bei Steiner heißt es bei Ulrich Kaiser treffend: „Der theosophische löst den philosophischen Steiner nicht ab [...]. Steiner lässt seine philosophischen Ansprüche keinesfalls hinter sich, sondern weitet sie auf neue Inhalte aus, die mythischer und religiöser Herkunft sind und oft mit symbolischer Ausdrucksweise einhergehen" (Kaiser: Erzähler, 44). Vgl. hierzu auch Traub: Philosophie und Anthroposophie, 149–155.

47 Vgl. Palmer, Otto: Rudolf Steiner über seine Philosophie der Freiheit. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1966, 5. Ebenso das Verzeichnis der Äußerungen Rudolf Steiners über seine Philosophie der Freiheit, in GA 4a,531–534.

Philosophiegeschichte, als wissenschaftstheoretische Kontroverse, entwickelt und darstellt.[48] Schließlich besteht ja sein Anspruch nicht zuletzt darin, die Anthroposophie als notwendiges Ergebnis und Frucht „der Entwickelung" der europäischen Geistesgeschichte nachzuweisen. Was eben die überzeugende Rekonstruktion dieser Genese und damit die Auseinandersetzung mit den hierfür einschlägigen Positionen der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte erforderlich macht.[49] Wobei Steiner

---

48 Dass die beiden hier beschriebenen Erkenntniswege, nämlich der durch das Wahrheitsgefühl geleitete und der über die wissenschaftliche Kontroverse geführte, ihr Vorbild in Fichtes Unterschied zwischen populärem und wissenschaftlichem Vortrag haben, haben wir an anderer Stelle hinreichend erörtert. Vgl. Traub: Philosophie und Anthroposophie, 918–922. Dass auch Fichtes Grundsatz: „Klarheit gewinnt allenthalben durch den Gegensatz" (ebd., 588), als „dichotomische Gegensatzdialektik" (ebd., 941) zur Generierung von Erkenntnis, Kennzeichen des formalen Aufbaus von Steiners Philosophie der Freiheit ist, darauf haben zuletzt hingewiesen: Traub: Philosophie und Anthroposophie, 257, 278, 319, 381, 588, 941 und Sijmons, Jap: Rudolf Steiners Philosophie und die Frage nach der Freiheit, Stuttgart: Schattauer 2014, 80–81. Sijmons hat diesen Ansatz, „dass in jedem Kapitel ein Gegensatz den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet" (ebd., 80), wenn auch nur schematisch, für die Kapitel der Philosophie der Freiheit durchgespielt. Bemerkenswert an seiner Analyse ist allerdings, dass er den religionsphilosophisch und systematisch bedeutsamen dritten Teil der Philosophie der Freiheit, „Die letzten Fragen", nicht in dieses Modell mit einbezogen hat. Denn für dieses Kapitel gilt das ‚dialektische Prinzip' gleichermaßen, wenn nicht gar verschärft – etwa mit den dort verhandelten Gegensätzen Immanenz-Transzendenz, Monismus-Dualismus, Erleben-Erdenken (Metaphysik), Individualismus-Universalismus, vgl. Traub: Philosophie und Anthroposophie, 857–875.

49 Unter dem Titel „Philosophie und Anthroposophie. Zu einer Untersuchung Hartmut Traubs" hat Lorenzo Ravagli in der Erziehungskunst 2012 eine lesenswerte Rezension meines Buches verfasst. Darin versucht der Rezensent, eine, gegenüber der hier vertretenen, nahezu gegenteilige Auffassung zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie plausibel zu machen. Der in Philosophie und Anthroposophie vertretene Standpunkt, so heißt es bei Ravagli, sei einer, den „Steiner in esoterischer Sprache als ‚Schwelle der geistigen Welt' beschrieben" habe. Um allerdings über dasjenige authentisch reden zu können, worum es Steiner gehe, müsse man (was Traub nicht tue) „diese Schwelle überschreiten". Was man dann erleben würde, so Ravagli, sei das ‚Zerflattern' der „bisherigen Formen seines begrifflichen Wissens [...] wie ‚Blätter im Wind'", Ravagli, Lorenzo: Philosophie und Anthroposophie. Zu einer Untersuchung Hartmut Traubs, in: Erziehungskunst vom Mai 2012; Link: https://www.erziehungskunst.de/artikel/sachbuch/philosophie-und-anthroposophie-zu-einer-untersuchung-hartmut-traubs/. Genau das aber, die Negation des begrifflichen (philosophischen) Wissens, sein ‚Zerflattern', lässt sich aus Steiners Äußerungen zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, wie gezeigt, nicht behaupten. Denn gerade diejenigen, die im Gefühl authentischer anthroposophischer Wahrheit, wie Steiner sich ausdrückt: „auf sicherem Boden" stehen, bedürfen zu ihrer wissenschaftlichen Rechtfertigung der Philosophie sowie deren kontroverser Ideengeschichte, als deren Vollendung sich die Anthroposophie ja begreift, vgl. Steiner, Rudolf: Die Rätsel der Philosophie (Gesamtausgabe, Bd. 18), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985, 616–627. Ravaglis Kritik kann nur unter zwei Bedingungen, die Steiner m. E. aber nicht vertritt, behauptet werden. Die erste Bedingung ist die Unterstellung eines ausschließlich defizitären Begriffs der Philosophie, gegen den die Anthroposophie dann po-

(im Unterschied zu einem Großteil anthroposophischer Steiner-Forscher) an seine Anthroposophie die Forderung stellt, diese Positionen aus sich heraus verstehen und rekapitulieren zu wollen. Der Anthroposoph „muß mit dem Idealisten idealistisch, mit dem Materialisten materialistisch denken können. Denn nur dadurch wird in ihm die Seelentätigkeit rege, die sich in der geistigen Anschauung betätigen kann" (ebd.,11).[50]

4.4 Konsequenzen

Aus der hier skizzierten, in drei Kategorien gegliederten Typologie von Steiner-Texten folgt wissenschaftstheoretisch die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen und methodologischen Unterscheidung in der Analyse und Beurteilung von Steiner-Texten nach dem darin jeweils vorherrschenden Typus. Sie ist als ein ‚ideal-

---

lemisch oder *counter-dependent* in Stellung gebracht werden kann. Dieser Gegensatz besteht bei Steiner nicht. Bei ihm herrscht ein Ergänzungsmodell zwischen Philosophie und Anthroposophie vor, wobei er einen personenorientierten, existenzbezogenen und emanzipatorischen Typus von Geistes-Philosophie präferiert. Die zweite, ebenfalls durch Steiner nicht gedeckte Bedingung, unter der Ravaglis Kritik eine, wenn auch zweifelhafte, Plausibilität erhält, ist die anthroposophisch übliche Verwendung einer vornehmlich deduktiven (top down) Urteilsperspektive zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, bei der systematisch und biographisch vom Ende der Entwicklungsgeschichte Steiners aus, ‚retrospektiv', das heißt nahezu ausschließlich anthroposophisch über anstatt mit Philosophie geurteilt wird. Dabei übernimmt man zudem, meist kritiklos, Steiners Philosophie- und Philosophenkritik und legt damit die eigene philosophiegeschichtliche Analyse und Urteilsbildung, kurz das eigene Denken lahm. Eine Praxis, die nicht nur grundsätzlich Steiners Postulat des freien Geistes widerspricht, sondern die speziell auch seine Forderung einer sympathie- und antipathiefreien Untersuchung ideologischer Gegensätze zum Zweck der ‚Anregung der Seelentätigkeit einer kritikfähigen geistigen Anschauung' missachtet (GA 18,11, 325). Diese Kritik lässt sich, leicht variiert, auch gegen Renatus Zieglers als Debatteninitiation angebotene Ästhetisierung von Steiners Philosophie der Freiheit wenden. Denn gegen die von mir nachgewiesenen analytischen, systematischen und geistesgeschichtlichen Ansprüche und Kritiken dieses Werks empfiehlt es Ziegler jedermann als sozusagen postmodernes Sammelsurium für die Erstellung individueller Denk- und Weltanschauungskunstwerke. Vgl. Ziegler, Renatus: Worin besteht Steiners Originalität (nicht)? Eine kritische Lagebestimmung anstelle einer Buchbesprechung: Initiierung einer noch zu führenden Debatte, in: Archivmagazin Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Nr. 1, Zur Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/13, hg. v. Alexander Lüscher / Cornelius Bohlen, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2012, 124–130.

50 Dieses Verfahren, den Anderen aus dessen Sicht, das heißt unter Ausblendung des eigenen Denkansatzes, verstehen zu wollen, markiert ein bemerkenswertes Modell der Interpersonalität in Steiners Philosophie der Freiheit. Vgl. hierzu Traub: Ich und Du – Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit, in: Research on Steiner Education 1/2019; Link: https://www.rosejourn.com/index.php/rose (30.6.2021), 1–22.

typischer‘ Vorschlag für eine differenzierte Interpretationsmethodik zu verstehen, der weitere Ausdifferenzierungen von hermeneutischen Subtypen, etwa im Hinblick auf Aspekte des Künstlerischen oder der Rhetorik in Steiners überlieferten Reden und Vorträgen sowie im Hinblick auf die Mysterien-Schriften der Jahrhundertwende zulässt oder gar fordert. In jedem Fall gilt, dass Analyse- und Beurteilungskriterien, die an Steiner-Texte herangetragen werden, dem jeweiligen Texttypus angemessen sein sollten. Denn allein aus der Unterscheidung von heuristischem, therapeutischem und dialektischem Denken ergibt sich die produktive Voraussetzung für eine sachangemessene Erörterung und Beurteilung der Texte zu den einzelnen Gebieten des Steiner'schen Denkens. Textgeschichtlich eröffnet sich damit über den Rahmen einer horizontalen oder sukzessiven Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte hinaus die Perspektive auf eine auch vertikale Transformation philosophischer und anthroposophischer Themenfelder, und zwar zwischen typologisch verschiedenartigen Werkdiskursen auf derselben Zeitachse. Nur unter Berücksichtigung dieser Unterschiede und diffizilen Beziehungsstrukturen der verschiedenen Areale im Werk Rudolf Steiners lässt sich vermeiden, dass seine Texte mit wissenschaftlichen und methodologischen Ansprüchen konfrontiert werden, die sie deshalb nicht erfüllen können, weil sie außerhalb ihres eigenen Anspruchs liegen, und die deshalb unangemessen und auch im Ergebnis zumeist unproduktiv sind.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, übersetzt und hg. v. Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 1970

Clement, Christian: Einleitung, in: Rudolf Steiner: Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit (= Schriften. Kritische Ausgabe 2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016, XLI–LX

Da Veiga Greul, Marcelo: Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners, Dornach: Gideon Spieker 1990

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976

Fromm, Erich: Wege aus einer kranken Gesellschaft, in: Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. IV: Gesellschaftstheorie, München: dtv 1989, 1–254

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, 146–168

Hanegraaff, Wouter J.: Western Esotericism A Guide for the Perplexed, London u. a.: Bloomsbury Academic 2013

Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Fischer 2009, 162–225

Horstmann, Ulrich: Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985

Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie, Hamburg: Meiner 1996
Janke, Wolfgang: Die Seinsfrage. Grundzüge einer restitutiven Ontologie, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018
Kaiser, Ulrich: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info 3 2020
Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, unveränderter photomechanischer Abdruck, Bd. V: Kritik der Urteilskraft, Berlin: de Gruyter 1977
Künne, Wolfgang: Prinzipien der wohlwollenden Interpretation, in: Intentionalität und Verstehen, hg. v. dems. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 212–236
Lemanski, Jens: Zur Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Arthur Schopenhauer, in: Schopenhauer Jahrbuch, hg. v. Matthias Kossler / Dieter Birnbacher, Bd. 91, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 93–120
Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Neuwied / Berlin: Luchterhand 1967
Oesterreich, Peter L.: Rhetorisches Denken, Berlin / Boston: De Gruyter 2019
Palmer, Otto: Rudolf Steiner über seine Philosophie der Freiheit, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1977
Ravagli, Lorenzo: Meditationsphilosophie. Untersuchungen zum Verhältnis von Philosophie und Anthroposophie, Schaffhausen: Novalis 1993
— Philosophie und Anthroposophie. Zu einer Untersuchung Hartmut Traubs, in: Erziehungskunst vom Mai 2012; Link: https://www.erziehungskunst.de/artikel/sachbuch/philosophie-und-anthroposophie-zu-einer-untersuchung-hartmut-traubs/
— Polemischer Diskurs: die Anthroposophie und ihre Kritiker, in: Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Peter Heusser / Johannes Weinzirl, Stuttgart: Schattauer 2013, 332–352
Schieren, Jost (Hg.): Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2022
Schieren, Jost: Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2020
Sherif, Muzafer: Group Conflict and Co-operation: Their Social Psychology, London: Psychology Press 1967
Sijmons, Jap: Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners, Basel: Schwabe 2008
— Rudolf Steiners Philosophie und die Frage nach der Freiheit., in: Rudolf Steiner, Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Peter Heusser / Johannes Weinzirl, Stuttgart: Schattauer 2013, 76–99
Stangl, Werner: Counterdependenz, in: Online-Lexikon für Psychologie und Pädagogik. Link: https://www.lexikon.stangl.eu/7785/counterdependenz/ (30.6.2021)
Steiner, Rudolf (Hg.): Anthroposophie und akademische Wissenschaft. Mit Anmerkungen versehen und hg. v. Roman Boos, Zürich / Wien / Stuttgart: Europa Verlag 1950
— Briefe Band II: 1890–1925 (Gesamtausgabe, Bd. 39), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1987
— Die Geheimwissenschaft im Umriss (Gesamtausgabe, Bd. 13), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1989
— Die Mystik im Aufgang des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauung. Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe 5), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013

— Die Philosophie des Thomas von Aquino (Gesamtausgabe 74), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1993
— Die Rätsel der Philosophie (Gesamtausgabe 18), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1985
— Dokumente zur Philosophie der Freiheit. Faksimile der Erstausgabe 1894 mit den handschriftlichen Eintragungen für die Neuausgabe 1918 (Gesamtausgabe 4a), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1994
— Hegel, in: Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Heft 30, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1970
— Schriften und Vorträge zur Geschichte der anthroposophischen Bewegung und der anthroposophischen Gesellschaft. Rudolf Steiner / Marie Steiner-von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901–1925 (Gesamtausgabe 262), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2002
— Vier Mysteriendramen (Gesamtausgabe 14), Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998
— Wahrheit und Wissenschaft – Die Philosophie der Freiheit (= Schriften. Kritische Ausgabe 2), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2016
— Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten – Die Stufen der höheren Erkenntnis (= Schriften. Kritische Ausgabe 7), hg. v. Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2014
Sünner, Rüdiger: Anthroposophie als neue Mythologie, in: Zeitschrift info3 2/2012, 17–20
Teichmann, Frank: Die ‚Philosophie der Freiheit' als Übungs- und Schulungsbuch, in: Rudolf Steiners ‚Philosophie der Freiheit', Eine Menschenkunde des höheren Selbst, hg. v. Karl Martin Dietz, Stuttgart: Edition Hardenberg 1994, 197–222
Traub, Hartmut: Das reine Denken und die Anthroposophie. Steiners Vortrag über Hegel und dessen Verneigung vor der Größe Fichtes, in: Research on Steiner Education 1/2014, 149–155; Link: https://www.rosejourn.com/index.php/rose (30.6.2021)
— Ich und Du – Aspekte zu einer Theorie der Interpersonalität in Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit, in: Research on Steiner Education 1/2019, 1–22; online: https://www.rosejourn.com/index.php/rose (30.6.2021)
— Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011
Weizsäcker, Carl Friedrich von: Die Tragweite der Wissenschaft, Stuttgart: Hirzel 1990
Zander, Helmut: Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019
— Esoterische Wissenschaft um 1900 ‚Pseudowissenschaft' als Produkt ehemals ‚hochkultureller' Praxis, in: Pseudowissenschaft, Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Dirk Rupnow u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 77–99
— Wie kann man mit Rudolf Steiner sprechen?, in: Research on Steiner Education 2/2013, 138–141; Link: https://www.rosejourn.com/index.php/rose (30.6.2021)
Ziegler, Renatus: Worin besteht Steiners Originalität (nicht)? Eine kritische Lagebestimmung anstelle einer Buchbesprechung: Initiierung einer noch zu führenden Debatte, in: Archivmagazin Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Nr. 1, Zur Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/13, hg. v. Alexander Lüscher / Cornelius Bohlen, Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2012, 124–130
Zinser, Hartmut: Rudolf Steiners „Geheim- und Geisteswissenschaft" als moderne Esoterik. Vortragsmanuskript, Tagung: Anthroposophie – kritische Reflexionen, veranstaltet vom Kulturwissenschaftlichen Seminar, in Kooperation mit dem Graduiertenkolleg „Geschlecht als Wissenskategorie", Humboldt-Universität zu Berlin, 21.7.2006; Link: https://www.gender.hu-berlin.de/de/graduiertenkolleg/veranstaltungen/tagungen-workshops-1/tagungsdokumentation-anthroposophie-kritische-reflexionen (10.01.2023)

B **Forschungsbibliographie**

Helmut Zander

Einleitung

Forschungsbibliographie

Ein Überblick über die wissenschaftlich relevante Literatur zur Anthroposophie – zu historischen Ereignissen, Personen, Organisationen und Vorstellungen – existiert nicht. Deshalb leidet die Forschung daran, dass wichtige Literatur nicht wahrgenommen und hin und wieder das Rad neu erfunden wird. Vermutlich ist dieser Mangel auch ein Grund dafür, dass zu so vielen Bereichen der Anthroposophie so wenig Forschung betrieben wird.

Die folgende Zusammenstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, weder in der Dokumentation der Literatur noch hinsichtlich der thematisierten Themen und Regionen. Sie beabsichtigt vielmehr, den Einstieg in die Forschung zu erleichtern. Publikationen vor 2007 sind in geringerem Maß berücksichtigt. Hinsichtlich der Defizite fallen zwei Bereiche ins Auge:

1. In der Biographie Rudolf Steiners und der Entstehungsgeschichte der Anthroposophie sind die theosophischen Kontexte weiterhin stark unterforscht. Dafür dürften unter anderem zwei Gründe wichtig sein: Steiner hat in seinen späteren Jahren die Bezüge zur Theosophie systematisch eliminiert und diese Wurzeln verdeckt. In der Folge betrachteten auch Anthroposoph·inn·en diese Beziehung als Mesalliance. Dazu kommen vergleichsweise hohe Einstiegshürden in die Theosophie-Forschung.
2. Die Forschung zur Soziologie der Anthroposophie ist in den meisten Feldern inexistent, die wichtigste Ausnahme bildet die Waldorfpädagogik sowie die jüngst erschienene Arbeit von Karen Swartz (s. Einleitung, S 34). Ein besonders gravierendes Defizit betrifft die fehlende Forschung zur seit wenigen Jahrzehnten rasant zunehmenden Globalisierung der Anthroposophie.

Bei der Kommentierung haben wir nur grundlegende Vorgaben zugunsten eines weiten Gestaltungsspielraums gemacht. Die ursprüngliche Absicht, ausschließlich wissenschaftliche Literatur und Quellen aufzunehmen, ließ sich nicht durchhalten; für manche Stichworte gäbe es sonst (fast) keine Literatur; auch weltanschaulich aufgeladene, auf Sinnstiftung angelegte anthroposophische Werke enthalten oft Informationen, die für die wissenschaftliche Arbeit relevant sind. Für die einzelnen Abschnitte zeichnen die jeweiligen Autorinnen und Autoren verantwortlich.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. [CC BY-NC-ND] Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-009

Zwei größere Überblicke zur Forschung liegen vor:

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1]2007, [3]2008, 27–32.
– Literatur bis 2007.

Staudenmaier, Peter: The Higher Worlds meet the Lower Criticism. New Scholarship on Rudolf Steiner, in: Correspondences 3/2015, 93–110.
– Neuere Literatur bis 2015.

Die Besprechung weiterer Publikationen findet sich in der Einleitung; hier sei nur noch auf einige neuere Publikationen verwiesen, die nicht unter eines der folgenden Stichworte fallen:

Eurythmie

Berner, Esther: Rudolf Steiner's ‚Eurythmy'. Between Originality and Zeitgeist, in: Paedagogica Historica 59/2023, 1–19. https://doi.org/10.1080/00309230. 2021.2001022 (Januar 2022).
– Erziehungswissenschaftliche Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Eurythmie.

Medizin

Philipp Karschuck: Die Transformation der anthroposophischen Medizin am Beispiel der Palliative Care, Königshausen & Neumann 2018.
– Empirisch fundierte Untersuchung der Begleitung von Sterbeprozessen in anthroposophischen Einrichtungen. Signifikant für die Debattenstruktur nicht nur im medizinischen Feld ist die Rezension von Peter Heusser mit der Reaktion Philipp Karschucks, in: Sudhoffs Archiv 104/2020, 217–233.

Ökologie

Hansson, Sven Ove: Anthroposophical Climate Science Denial, in: Critical Research on Religion 10/2022, 281–297.
– Kritische Bewertung der Klimaleugnung in der deutschsprachigen und englischsprachigen Anthroposophie.

Soziologie der Anthroposophie

Swartz, Karen / Hammer, Olav: The Show Must Go On. Corporate Narratives in the Anthroposophical Society, in: International Journal for the Study of New Religions 11/2020, 91–117.
– These, dass die korporative Identität der Anthroposophischen Gesellschaft als weltanschaulicher Organisation soziologisch in vielen Aspekten so funktioniert wie diejenige einer säkularen oder wirtschaftlichen Organisation in einer neoliberal formierten Gesellschaft.

Peter Staudenmaier

Anglophone Welt

Die ohnehin nicht sehr umfangreiche englischsprachige Literatur zur Anthroposophie umfasst relativ wenige einschlägige Arbeiten mit wissenschaftlichem Anspruch. Davon werden einige wiederum themenbedingt in anderen Stichworten aufgenommen. Diejenigen Werke, welche Aufschluss über die Entwicklung von Rudolf Steiners Lehren in der anglophonen Welt bieten, werden hier vorgestellt, sowie bedeutende Beispiele der englischsprachigen Forschung.

Ahern, Geoffrey: Sun at Midnight. The Rudolf Steiner Movement and Gnosis in the West, Cambridge: James Clarke & Co. 2009
– Einführungswerk; enthält u. a. eine vorwiegend ethnographische Darstellung der anthroposophischen Szene in Großbritannien.

Asprem, Egil: The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939, Albany: State University of New York Press 2018
– Wissenschaftshistorische Abhandlung mit eingehenden Kapiteln zu Steiners Wissenschaftsverständnis.

Brandt, Katharina / Hammer, Olav: Rudolf Steiner and Theosophy, in: Handbook of the Theosophical Current, hg. v. Olav Hammer / Mikael Rothstein, Leiden: Brill 2013, 113–133
– Kenntnisreiche Schilderung von Steiners Beziehung zur anglo-indischen Theosophie.

Clemen, Carl: Anthroposophy, in: Journal of Religion 4/1924, 281–292
– Früher Versuch einer geistesgeschichtlichen Einordnung der Anthroposophie aus religionswissenschaftlicher Sicht.

Galbreath, Robert: Traditional and Modern Elements in the Occultism of Rudolf Steiner, in: Journal of Popular Culture 3/1969, 451–467
– Wohlwollender aber wegweisender Aufsatz zur Frage von Tradition und Moderne in Steiners Denken.

Hammer, Olav: Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age, Leiden: Brill 2004
– Grundlegende Ideengeschichte zur modernen Esoterik, behandelt Steiner bzw. Anthroposohie als zentrales Fallbeispiel.

Hanegraaff, Wouter: New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Albany: State University of New York Press 1998
– Kritische Analyse u. a. zum Spannungsverhältnis zwischen Anthroposophie und New-Age-Bewegung.

Hansson, Sven Ove: Is Anthroposophy Science? In: Conceptus 25/1991, 37–49
– Aufschlussreicher Essay zum wissenschaftlichen Status von Steiners Weltbild.

McKanan, Dan: Eco-Alchemy. Anthroposophy and the History and Future of Environmentalism, Oakland: University of California Press 2018
– Ausführliche Untersuchung zur Rolle von Steiners Anhängern in der Umweltbewegung; enthält wichtiges Material zur US-amerikanischen Lage.

Myers, Perry: Colonial consciousness. Rudolf Steiner's Orientalism and German cultural identity, in: Journal of European Studies 36/2006, 389–417

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-010

– Überblick zu Steiners Verwendung von indischen Quellen im theosophischen Umfeld.
Sumser, Robert: Rational Occultism in Fin de Siècle Germany. Rudolf Steiner's Modernism, in: History of European Ideas 18/1994, 497–511
– Sympathische Erörterung der modernen Züge in Steiners Ideen.
Ullrich, Heiner: Rudolf Steiner. London: Bloomsbury Academic 2014
– Englischsprachige Zusammenfassung von Ullrichs Forschungen zum Thema, mit besonderer Berücksichtigung der Waldorfpädagogik.

Ansgar Martins

Anthroposophie im deutschsprachigen Raum nach 1925

Die vorliegende Literatur beschränkt sich fast ausschließlich auf die Schweiz und Deutschland, deutlich besser erforscht als alle anderen Segmente sind die Entwicklungen in der Nazi-Ära. Die Geschichte der anthroposophischen Globalisierung und Internationalisierung ist dagegen höchstens in Exkursen und Anekdoten greifbar.

Hinweise und Studien zum Lebenswerk Albert Steffens. Hg. v. Albert-Steffen- Stiftung, Dornach: Schöne Wissenschaften 1986 ff.
– Quellen und Essays von, über und für Albert Steffen, Vorsitzender der Anthroposophischen Gesellschaft nach Steiners Tod.

Ahlbäck, Tore: Rudolf Steiner as a Religious Authority, in: Western Esotericism, hg. v. Åbo Tore Ahlbäck: Donner Institute 2008, 9–16.
– Kurze Typologie der frühen anthroposophischen Steiner-Interpretation.

Bierl, Peter: Wurzelrassen, Erzengel und Volksgeister. Die Anthroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik, Hamburg: konkret 2005.
– Politische Geschichte der Anthroposophie bis in die 2000er Jahre, die sich aber auf rechtsgerichtete Aktivitäten und völkisch-rassistische Ideen einschränkt.

Brügge, Peter: Die Anthroposophen. Waldorfschulen, Biodynamischer Landbau, Ganzheitsmedizin, Kosmische Heilslehre, Hamburg: Spiegel 1984.
– Feuilletonistische Beobachtungen zum Status quo der anthroposophischen Bewegung um 1980.

Die anthroposophischen Zeitschriften von 1903 bis 1985. Bibliographie und Lebensbilder, hg. v. Götz Deimann, Stuttgart: Freies Geistesleben 1987.
– Umfassende internationale Dokumentation von anthroposophischen Periodica mit historischen Skizzen aus anthroposophischer Perspektive.

Knybba, Sarah: Mythenkritische Diskurse in der Anthroposophie. Masterarbeit, Humboldt-Universität Berlin 2017.
– Ausblick auf zentrale Themen der jüngeren anthroposophischen Ideengeschichte.

Leinhas, Emil: Einige Gesichtspunkte zum Verständnis der Vorgänge in der Anthroposophische Gesellschaft und Bewegung nach Rudolf Steiners Tod. Ein Versuch, Manuskriptdruck Stuttgart [3]1984.
– Anthroposophische Memoiren.

Martins, Ansgar: Anhang 3–5, in: Hans Büchenbacher: Erinnerungen 1933–1949, Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, hg. v. Ansgar Martins, Frankfurt am Main: Mayer / Info3 2014, 239–426.
– Lose zusammenhängende Studien zur Geschichte der Anthroposophie in der Schweiz und Deutschland 1933–1945.

— Waldorfblog; online: https://waldorfblog.wordpress.com/ (07.05.2021).
– Idiosynkratische Bemerkungen zu aktuellen anthroposophischen Diskursen, Schlagworten und Büchern zwischen 2007 und 2017.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-011

Paul, Gudrun: Spirituelle Alltagskultur. Formationsprozeß anthroposophischer Kultur – untersucht am Beispiel von Baden-Württemberg, Diss., Tübingen 1992.
– Fallstudie zur „Formation“ in Baden-Württemberg (dem Zentrum anthroposophischer Aktivitäten in Deutschland) nach 1945.

Plato, Bodo von: Zur Entwicklung der Anthroposophischen Gesellschaft. Ein historischer Überblick, Stuttgart: Freies Geistesleben 1986.
– Erste Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft bis 1980, die auch kritischere Aspekte wenigstens anmoderiert.

— Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biografischen Porträts, hg. v. Bodo von Plato, Dornach: Goetheanum 2003.
– Kurzbiographien zu 500 anthroposophischen Heiligen im 20. Jahrhundert, eine aktualisierte Fassung findet sich online: http://www.biographien.kulturimpuls.org/ (06.05.2021).

Poeppig, Fred: Rückblick auf Erlebnisse, Begegnungen und Persönlichkeiten in der anthroposophischen Bewegung 1923–1963. Basel: Die Pforte 1963.
– Anthroposophische Memoiren.

Röschert, Günter: Ein Blick in die Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft. Steinbergkirche: Novalis 2019.
– Aphoristische anthroposophische Vorüberlegungen zur Historiographie der Anthroposophischen Gesellschaft.

Schmidt, Robin: Anthroposophie – eine Übersicht zu ihrer Geschichte von 1900 bis 2000, in: Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Rahel Uhlenhoff, Berlin: Wissenschaftsverlag 2011, 333–384.
– Bislang kompaktester historischer Überblick über Anthroposophie im 20. Jahrhundert.

— Glossar. Stichworte zur Geschichte des anthroposophischen Kulturimpulses, in: Anthroposophie im 20. Jahrhundert, Ein Kulturimpuls in biografischen Porträts, hg. v. Bodo von Plato, Dornach: Goetheanum 2003, 963–1054.
– Unverzichtbares alphabetisches Verzeichnis zu Ereignissen, Institutionen und Vereinigungen in der frühen anthroposophischen Geschichte.

Staudenmaier, Peter: Between Occultism and Nazism. Anthroposophy and the Politics of Race in the Fascist Era, Leiden: Brill 2014.
– Historische Untersuchung zu Berührungen zwischen Anthroposophie und Faschismus in Deutschland und Italien 1900–1945.

Wagner, Arfst: Dokumente und Briefe zur Geschichte der anthroposophischen Bewegung und Gesellschaft in der Zeit des Nationalsozialismus. 5 Bde., Rendsburg: Lohengrin 1991 ff.
– Quellenedition zu Anthroposophie und Nationalsozialismus.

Werner, Uwe: Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus. München: Oldenbourg 1999.
– Ereignis- und Institutionengeschichte der Anthroposophie in Deutschland 1933–1945, die der damalige Archivar der Anthroposophischen Gesellschaft unter Mitwirkung von Christoph Lindenberg erstellt hat.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung, Gesellschaftliche Praxis 1886–1945, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
– Umfassende ideengeschichtliche Kontextualisierung Steiners mit Exkursen zur Geschichte der Anthroposophie bis 1945 und in die Gegenwart.

— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019.
– Historisch-anekdotische Enzyklopädie zur Anthroposophie und ihrer Transformationen bis in die Gegenwart mit ersten Ausblicken auf ihre Globalisierungsgeschichte.

— Transformations of Anthroposophy from the Death of Rudolf Steiner to the Present Day, in: Theosophical Appropriations, Esotericism, Kabbalah and the Transformation of Traditions, hg. v. Julie Chajes / Boaz Huss, Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev 2016, 384–410.
– Überblick zur Geschichte der Anthroposophie nach Steiners Tod mit besonderer Rücksicht auf Israel.

Zeylmans van Emmichoven, Willem: Anhang, in: Wer war Ita Wegman. Bd. 3: 1932 bis 1943, Kämpfe und Konflikte, hg. v. Zeylmans van Emmichoven / Johannes Emanuel, Dornach: Goetheanum 32013, 205–261.
– Ausgewählte Quellen zu den Konflikten der ersten anthroposophischen Generation nach Steiners Tod.

Zoeppritz, Magdalena: Dokumente und Stimmen zur Konstitutionsfrage der Anthroposophischen Gesellschaft. Eine annotierte Bibliographie, Manuskriptdruck 2002.
– Dokumentation zu einem prägenden Konflikt der Anthroposophischen Gesellschaft nach 2000.

Stéphanie Majerus

Biologisch-dynamischer Landbau

Obwohl der Demeter-Landbau seit den 1970ern ein fester Bestandteil des Umweltaktivismus, des expandierenden Ökolandbaus und der esoterischen Strömungen im deutschsprachigen Raum ist, sind bisher kaum empirisch-sozialwissenschaftliche Studien über die biologisch-dynamische Bewegung verfasst worden. Historiografisch wurde das Feld von Frank Uekötter, Peter Staudenmaier und Gunther Vogt bereits aufgearbeitet, allerdings erlauben historische Quellen selten eine Rekonstruktion der gelebten Praxis. Die wenigen Arbeiten, die diese Aspekte beleuchten, sind qualitative Forschungen, die vor allem von französischsprachigen Wissenschaftlern verfasst wurden und hier aufgelistet sind. Relevante Informationen aus der Innenperspektive der Bewegung lassen sich bei Autoren wie Ueli Hurter finden.

Besson, Yvan: Les fondateurs de l'agriculture biologique. Albert Howard, Rudolf Steiner, Maria & Hans Müller, Hans Peter Rusch, Masanobu Fukuoka, Paris: Sang de la terre 2011
- Eruiert die Anfänge des ökologischen Landbaus und stellt teilweise Vergleiche zwischen den unterschiedlichen Formen des Öko-Landbaus an.

Ebert, Jens /Kinzel, Tanja /Pieschel, Meggi /Witte, Kristin: Die Versuchsanstalt. Landwirtschaftliche Forschung und Praxis der SS in Konzentrationslagern und eroberten Gebieten, Paris: Metropol Verlag 2021, 103–140
- Die Autor:innen gehen unter anderem der Frage nach, inwiefern Ideologeme des biologisch-dynamischen Landbaus anschlussfähig waren an nationalsozialistische Ideale. Sie dokumentieren anhand von historischem Quellenmaterial zuvorderst die Entwicklungen um den biologisch-dynamischen Heil- und Gewürzkräuterbetrieb im Konzentrationslager Dachau.

Uekötter, Frank: Die Wahrheit ist auf dem Feld. Eine Wissensgeschichte der deutschen Landwirtschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010
- Ordnet die biologisch-dynamische Landwirtschaft in ihren zeithistorischen Entstehungskontext ein unter besonderer Beachtung von Agrarwissenschaftskulturen.

Vogt, Gunter: Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum. Bad-Dürkheim: Stiftung Ökologie und Landbau 1999
- Behandelt die Aspekte der biologisch-dynamischen Landwirtschaft aus einer umwelt- und agrarhistorischen Perspektive.

Agrikultur für die Zukunft: Biodynamische Landwirtschaft heute. 90 Jahre Landwirtschaftlicher Kurs Koberwitz, hg. v. Ueli Hurter, Dornach: Verlag am Goetheanum 2014
- Dieser Sammelband enthält Angaben aus emischer Perspektive über das weltanschauliche Selbstverständnis der Biodynamik.

Die biologisch-dynamische Wirtschaftsweise im 20. Jahrhundert. Die Entwicklungsgeschichte der biologisch-dynamischen Landwirtschaft, hg. v. Herbert Koepf / Bodo von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2001
- Enthält viele Details über die Entstehungsgeschichte der biologisch-dynamischen Landwirtschaft u. a. auch der Zeit vor 1924 sowie biografische Angaben zu den Biodynamikern der ersten Stunde.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-012

Biodynamische Präparatepraxis weltweit. Die Fallbeispiele, hg. v. Sektion für Landwirtschaft, Dornach: Lebendige Erde im Demeter e. V. 2018
– Dieser Sammelband richtet sich an den inneranthroposophischen Kreis, ist allerdings als empirische Studie konzipiert, die eine Reihe an Direktzitate von Biodynamikern weltweit enthält und demnach Einblicke in die Transnationalisierung der Biodynamik ermöglicht.

McKanan, Dan: Eco-alchemy: Anthroposophy and the history and future of environmentalism, Berkeley: University of California Press 2017
– Ethnographische und historische Studie, die auf einer Reihe von qualitativen Interviews mit Wortführern der biodynamischen Bewegung beruht. Eignet sich für einen Einblick in Entwicklungen in den USA.

Pineau, Christelle: La corne de vache et le microscope. Le vin « nature », entre sciences, croyances et radicalités, Paris: La découverte 2019
– Ethnologische Studie, die untersucht wie die Winzer, ihr «savoir-faire», ihr Erfahrungswissen während ihrer Arbeit mobilisieren.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 1579–1610
– Weltanschauliche Prämissen der Biodynamik werden in diesem Artikel in Zusammenhang zum Denken von Rudolf Steiner gebracht und historisch-kritisch analysiert.

Choné, Aurélie: Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner, in: Politica Hermetica 27/2013, 15–35
– Vergleicht ontologische Annahmen der Biodynamik mit jenen der Tiefenökologie. Sieht in der Biodynamik die Vorwegnahme von spirituell-ökologischen Deutungsmustern, die im 20. Jh. weitere Verbreitung finden.

— Changer le monde par l'agriculture? L'influence des théories et pratiques de l'anthroposophie sur les modèles de pensée écologiques alternatifs, in: Ruralité, nature et environnement, Entre savoirs et imaginaires, hg. v. Philippe Hamman, Toulouse, France: ERES 2017, 275–302; online: doi:10.3917/eres.hamma.2017.01.0275 (abgerufen am 11.05.2021)
– Enthält Angaben zu Institutionen, die an die Biodynamik anknüpfen (bspw. Findhorn) und unterstreicht die fluiden Grenzen zwischen biodynamischen Anliegen und andern Umweltschutzbewegungen.

Foyer, Jean: Syncrétisme des savoirs dans la viticulture biodynamique. Incorporation dans l'expérience et le sensible et trajectoire initiatique, in: Revue d'anthropologie des connaissances 12/2018, 289–321
– Zeichnet im frankophonen Raum die progressive Vertiefung in biodynamische Praktiken als Initiationsprozess nach. Argumentiert Winzer würden auf ein ganzes Spektrum an Wissen bezugnehmen: von wissenschaftlichen Studien, die auf akademischen Standards beruhen hin zu individuellen, subjektiven Wahrnehmungen.

Brendbekken, Marit: Beyond Vodou and Anthroposophy in the Dominican-Haitian Borderlands, in: Social Analysis 46/2002, 31–74
– Untersucht Aneignungsmodi der Anthroposophie und Biodynamik auf Haiti, die in eine Industrialisierungskritik integriert werden

Geier, Uwe/Fritz, Jürgen u. a.: Die Biologisch-Dynamische Wirtschaftsweise, in: Ökologischer Landbau, Grundlagen Wissensstand und Herausforderungen, hg. v. Bernhard Freyer, Bern: Haupt Verlag 2016, 101–123
– Verschafft einen Überblick über die Forschung, die sich an der Schnittstelle von Anthroposophie und Agrarwissenschaft ansiedelt. Der Artikel bildet einen inneranthroposophischen Anspruch ab.

Viktoria Vitanova-Kerber

Bulgarien

1 Wissenschaftliche Literatur zur Anthroposophie in Bulgarien

Die Anthroposophie in Bulgarien ist ein weitgehend unerforschtes Phänomen, welches nur in einigen wissenschaftlichen Arbeiten marginal angesprochen wird. Die Anthropologin Svetoslava Toncheva vergleicht in ihrer Monographie von 2015 die Anthroposophie in Österreich, die Weiße Bruderschaft in Bulgarien und die Unified Teaching von Zor Aleph in Russland, wobei sie auch wenige Seiten den anthroposophischen Entwicklungen in Bulgarien widmet. Die Historikerin Georgeta Nazerska deckt das breite Spektrum von esoterischen Gruppen, die Anfang des 20. Jahrhunderts in Bulgarien verbreitet waren, ab und beleuchtet auch die ersten Anthroposoph*innen. Einblicke in die alternativ-religiöse Landschaft in den 1960er und 1970er Jahren gibt der Historiker und Journalist Ivo Milev, indem er theosophische und anthroposophische Netzwerke aufzeigt. Über die Einflüsse Rudolf Steiners auf bulgarische sowie griechische religiöse Gruppen berichtet der Religionswissenschaftler Thomas Heinzel, die bulgarische Anthroposophie wird dabei nicht berücksichtigt.

Heinzel, Thomas: „Weiße Bruderschaft“ und „Delphische Idee“: Esoterische Religiosität in Bulgarien und Griechenland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main: Peter Lang 2014.

Milev, Ivo: Животът и смъртта на Людмила Живкова. [Das Leben und der Tod von Ljudmila Zhivkova], София: Сенс 2018.

Nazerska, Georgeta: „Свещената планина“ в сакралната география на София: Практики на езотерични общества през първата половина на XX век. [The „Sacred Mountain“ in the Sacred Geography of Sofia: Practices of Esoteric Societies in the First Half of the 20th Century], in: Балкани [The Balkans] 1/ 2020, 75–92.

Toncheva, Svetoslava: Антропософската менталност – духовно-научен светоглед? [The Anthroposophical Mentality – Spiritual-Scientific View of Life?], in: Български фолклор [Bulgarian Folklore] 2/2011, 92–98.

— Евритмията на Рудолф Щайнер – постмодерно изкуство, ритуал, лечебна практика? [Rudolf Steiner’s Eurhythmics – Postmodern Art, Ritul, Healing Practice?], in: Българска етнология [Bulgarian Ethnology] 1/2011, 94–106.

— Out of the New Spirituality of the Twentieth Century: The Dawn of Anthroposophy, the White Brotherhood and the Unified Teaching, Berlin: Frank & Timme 2015.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-013

2 Bulgarische Übersetzungen anthroposophischer Literatur vor 1989

Anthroposophische Literatur wurde in Bulgarien seit den 1920er Jahren verbreitet und erreichte die Pioniere der bulgarischen Anthroposophie Dimo Daskalov und Vera Gjulgelieva. Von ihnen und ihren Mitstreitern wurden in der sozialistischen Zeit (1945–1989) viele anthroposophische Werke übersetzt und illegal verbreitet, zuerst Rudolf Steiners Werke und später die Schriften anderer Anthroposoph*innen. Die Stadt Stara Zagora bildete sich zum Zentrum der bulgarischen Anthroposophie heraus, welche durch Mundpropaganda und illegale Lesungen viele neue Anhänger gewann. Die vor der demokratischen Wende übersetzten Texte erschienen zum großen Teil in den 1990er und frühen 2000er Jahren im anthroposophischen Verlag „Daskalov".

Dimo Daskalov (1908–1989)

Pflanzenbauwissenschaftler, der sich aber hauptsächlich mit Übersetzungen beschäftigte, nachdem er 1927 zum ersten Mal ein anthroposophisches Buch gelesen hatte. Er hatte bis 1989 über 80 der Werke Rudolf Steiners übersetzt. Daskalov war Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft in Dornach und besaß Verbindungen zu deutschsprachigen Anthroposophen. In Bulgarien hielt er viele geheime anthroposophische Sitzungen und Lesungen. Nach seinem Tod wurde der erste anthroposophische Verlag in Bulgarien „Daskalov" am Weihnachten 1991 gegründet und nach ihm benannt.

Vera Gjulgelieva (1914–2007)

Ging in die Amerikanische Mädchenschule in Lovech, Bulgarien zur Schule und hat die Anthroposophie dort durch die britische Lehrerin Beredene Jocelyn kennengelernt. Später wurde sie Mitglied der Britischen Anthroposophischen Gesellschaft, war aber in Bulgarien in den anthroposophischen Kreisen vernetzt, hat viele internationale Besuche organisiert und übte eine reiche Übersetzungstätigkeit aus. 1994 gründete sie den anthroposophischen Verlag „Isis Sofia".

3 Anthroposophie und die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche (BOK)

Zum bulgarisch-orthodoxen Christentum, dessen bedeutendste Vertretung die BOK ist, bekennen sich heutzutage laut Umfragen 59,3%[1] der Bulgar*innen. Der BOK kommt eine Sonderstellung auch durch die in der Verfassung verankerte Formulierung der „traditionellen Religion [Bulgariens]“, welche die „östlich-orthodoxe Denomination“[2] sei, zu. Orthodoxe Kleriker haben bei vielen religionspolitischen Fragen wie der rechtlichen Anerkennung von Religionsgemeinschaften oder der Vorbereitung neuer Religionsgesetzentwürfe ein Mitspracherecht. Das wichtigste Online-Portal der orthodoxen Gemeinschaft, pravoslavie.bg („orthodoxie.bg“), bietet ein Forum für Stellungnahmen und Positionierungen zur Anthroposophie vonseiten orthodoxer Kleriker. Im Online-Blog otizvora.com („ausderquelle.com“) findet eine kritische Auseinandersetzung mit der BOK von anthroposophischer Seite statt.

Sandra Kerelezova und Archimandrit Sofronij Saharov

Einen relativ sachlicheren Umgang mit der Anthroposophie bietet Archimandrit[3] Saharovs Text „Über die Grundlagen der orthodoxen Askese“ dar, in dem Anthroposophie als eine Religion neben Islam und Buddhismus dargestellt wird. In der theologischen Stellungnahme Kerelezovas wird das anthroposophische Konzept der Reinkarnation im Christentum kritisiert.

Кирелезова, Сандра: Християнство и прераждане. [Christentum und Reinkarnation]; online: https://www.pravoslavie.bg/Човек/християнство-и-прераждане/ (27.1.2021).

Сахаров, архимандрит С.: За основите на православното подвижничество. [Über die Grundlagen der orthodoxen Askese]; online: https://www.pravoslavie.bg/Монашество/за-основите-на-православното-подвижничество (27.1.2021).

1 Census 2011; online: http://pop-stat.mashke.org/bulgaria-religion2011.htm (10.2.2021).

2 Verfassung der Republik Bulgarien 1991, Art. 13(3).

3 Ehrentitel eines orthodoxen Priesters oder Bezeichnung für den Leiter eines orthodoxen Klosters.

Archimandrit Lazar Abashidze / Archimandrit Dr. Pavel Stefanov / Vater Dobromir Dimitrov / Lidiya Fesenkova

In ihren Texten wird Steiners Lehre meist kritisch dargestellt und mit (aus orthodoxer Sicht) „häretischen" Praktiken wie Wahrsagen oder esoterischen Gruppen wie der Weißen Bruderschaft verglichen. Dabei wird emotionalisierend auf für den sogenannten „Sektendiskurs" typischen Vorwürfe wie Gehirnwäsche und finanzielle Ausnutzung zurückgegriffen. Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wird ebenso kritisiert und im bulgarischen Kontext mit dem atheistischen Szientismus der sozialistischen Zeit (1944–1989) in Verbindung gebracht. Rudolf Steiner in seiner Rolle als „geistiger Lehrer" wird im Handbuch „Was der heutige orthodoxe Christ zu wissen braucht" als „teufelsbezogen" und „häretisch" bezeichnet und in einer Reihe neben dem katholischen Religionsphilosophen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), der Gründerin der Theosophischen Gesellschaft Helena Blavatsky (1831–1891) und dem amerikanischen Schriftsteller Carlos Castaneda (1925–1998) positioniert.

Абашидзе, архимандрит Лазар: „Какво е необходимо да знае съвременният православен християнин." [Was der heutige orthodoxe Christ zu wissen braucht], Sofia: Tavor Press 1995; online: http://www.pravoslavieto.com/books/kakvo_znae_hristianin/index.htm (27.1.2021).
Димитров, свещеник Димитър: „Какво е отношението на БПЦ към врачките?" [Was hält die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche von den Wahrsagerinnen?]; online: https://www.pravoslavie.bg/въпроси-към-свещеника/какво-е-отношението-на-бпц-към-врачкит/ (27.1.2021).
Фесенкова, Лидия: „Наукообразният окултизъм." [Der wissenschaftsähnliche Okkultismus], online: https://www.pravoslavie.bg/анализи/Наукообразният-окултизъм/ (27.1.2021).
Стефанов, архимандрит доц: д-р Павел. „Ялдаваот: увод към книгата." [Yaldabaoth: ein Vorwort zum Buch]; online: https://www.pravoslavie.bg/История/Ялдаваот%3A-увод-към-книгата/ (27.1.2021).

Ivan Stamenov

Journalist und seit 2007 Gründer des Blogs „От Извора" („Aus der Quelle"), in dem Übersetzungen, Kommentare und eigene Texte über Rudolf Steiner, Petar Dunov, Mahatma Ghandi und Leo Tolstoi veröffentlicht werden. Stamenovs Haltung zur BOK ist kritisch und wird politisch sowie theologisch begründet. Die Kritik betrifft häufig die Passivität der Kirche und ihre Kooperation mit der Държавна сигурност (die bulgarische Staatssicherheit) während der sozialistischen Zeit sowie einen ausgeprägten Materialismus und elitären Anspruch in der Gegenwart. Der „Sekten"-Vorwurf wird hier auf die bulgarisch-orthodoxe Kirche gespiegelt, welche eine dem „Antichristen" dienende „Sekte" sei.

Стаменов, Иван: „Кривославието на Дедо Николай и неговите агенти.“ [Die Heterodoxie Vatter Nikolais und seiner Agenten]; online: https://www.otizvora.com/2012/01/3793/dedo-nikolaj-tsarkvata-e-pred-razkol/ (31.1.2021).
Стаменов, Иван: „Дежа-вю: И сега по-добре Църквата да беше мълчала!“. [Déjà-vu: hätte die Kirche auch jetzt lieber geschwiegen!]; online: https://www.otizvora.com/2011/03/2565/dezha-vyu-i-sega-po-dobre-tsarkvata-da-besh/ (31.1.2021).

4 Anthroposophie und die Weiße Bruderschaft

Etische Perspektive

Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der Anthroposophie und der in Bulgarien weit verbreiteten *Weißen Bruderschaft* existieren einige wissenschaftlichen Studien sowie eine Reihe nichtwissenschaftlicher Artikel von Anhänger*innen der beiden Gemeinschaften. Thomas Heinzels Dissertationsschrift rekonstruiert die Einflüsse der Theosophie und Anthroposophie auf Petar Dunov und die Weiße Bruderschaft. Svetoslava Toncheva vergleicht die Eurythmie Rudolf Steiners mit der Paneurythmie Petar Dunovs. In ihrer Monographie zieht sie zudem Parallelen zwischen den Biographien der beiden Gründer. In der ersten populärwissenschaftlichen Biographie der bulgarischen Kulturpolitikerin der 1970er Ljudmila Zhivkova (1942–1981) gibt Ivo Milev Hinweise zu den Beziehungen zwischen Anthroposophen und Anhängern der Weißen Bruderschaft sowie über ein vermeintliches Treffen von Petar Dunov und Rudolf Steiner.

Heinzel: „Weiße Bruderschaft“ und „Delphische Idee“ (2014)
Toncheva: Евритмията на Рудолф Щайнер [Rudolf Steiner’s Eurhythmics] (2011)
— Out of the New Spirituality (2015)
Milev: Животът и смъртта на Людмила Живкова. [Das Leben und der Tod von LjudmilaZhivkova] (2018)

Emische Perspektive

Die ausgewählten Online-Quellen vergleichen die beiden Gemeinschaften aus anthroposophischer Sicht und berichten von Verbindungen zwischen Dunov und Steiner sowie über Kooperationen zwischen ihren Anhänger*innen heutzutage. Die Texte von Dimitar Mangurov stellen einen Sonderfall dar, da sie eine Verschmelzung der beiden Lehren in Vorträgen, Youtube Videos und Blogposts proklamieren,

weswegen er vonseiten der Anthroposophie und der Weißen Bruderschaft (etwa auf der Seite „Истина.БГ“ („Wahrheit.BG“) stark kritisiert wird.

Портал12: Учени и езотерици обсъждат връзката между Рудолф Щайнер и Беинса Дуно на форум във Варна. [Wissenschaftler und Esoteriker diskutieren über die Verbindung zwischen Rudolf Steiner und Beinsa Dunno auf einem Symposium in Varna], 2016; online: https://portal12.bg/publikatsii/Ucheni-i-ezoteritsi-obsyzhdat-vryzkata-mezhdu-Rudolf-Shtayner-i-Beinsa-Duno-na-forum-vyv-Varna.p1948 (12.4.2020).
Дете на светлината (Pseud.): Връзката на Рудолф Щайнер с Всемирното Бяло Братство. [Die Verbindung zwischen Rudolf Steiner und der Universellen Weißen Bruderschaft], 2015; online: https://www.zdravjivot.org/връзката-на-ру долф-щайнер-с-вбб (12.4.2020).
Kaspar Hauser [Pseud.]: Фабриката за „окултни факти“ на една варненска дружина: В търсене на причините зад псевдо-окултния PR щаб на Бойко Борисов. [Fabrik für „okkulte Fakten“ einer Bande in Varna. Auf der Suche nach den Gründen für den pseudo-okkulten PR Boyko Borissovs]; online: https://www.otizvora.com/2019/03/9417/ (2.2.2021).
— Евгени Мангуров – брат на лъжепророка Димитър Мангуров и преводач на антропософски лекции. [Evgeni Mangurov – Bruder des falschen Propheten Dimitar Mangurov und Übersetzer anthroposophischer Texte]; online: https://www.otizvora.com/2019/03/10605/otvoreno-pismo-za-komentarite-i-zabel/ (2.2.2021).
Mangurov, Dimitar.: Синтез между импулса на Учителя и Антропософията. [Synthese zwischen dem Impuls des Lehrers und der Anthroposophie]; online: https://www.zdravjivot.org/27313/импулса-на-учителя-и-антропософията/ (2.2.2021).
— Beinsa Douno und Rudolf Steiner als Teil des Christus-Impulses; online:https://mangurov.wordpress.com/2018/03/19/1-беинса-дуно-и-ру долф-щайнер-част-от-хр/(2.2.2021).
Youtube-Kanal von Evgeni Mangurov: https://www.youtube.com/channel/UC9MWFmlv0-8t1SPRiKBiHdQ/about, 1300 Subscribers, 73 Videos (2.2.2021).
Blog von Dimitar Mangurov: https://mangurov.wordpress.com (2.2.2021).
Николов, Теодор: Съвременните лъжеучения (част 4): Вълците в овчи кожи. [Die gegenwärtigen falschen Lehren (Teil 4): Wölfe in Schafsfell]; online: http://istina.bg/savremennite-lajeucheniya-valcite-v-ovchi-koji/ (2.2.2021).

5 Popularisierungstexte von bulgarischen Anthroposoph*innen

Seit 1990 dürfen die bulgarischen Anhänger*innen der Anthroposophie wieder offen agieren. Viele der aktivsten Mitglieder sind Ärzt*innen, was die Vermutung nahelegt, dass sich anthroposophische Netzwerke in Krankenhäusern, medizinischen Organisationen oder Hochschulen nachweisen lassen. Bezeichnend ist die Entstehung vieler auf anthroposophische Literatur spezialisierter Verlage („Daskalov“, „Isis Sofia“, „САЛПСТ“) sowie von anthroposophischen Vereinigungen (etwa für anthroposophische Medizin, biodynamische Landwirtschaft, Heilpädagogik).

Georgi Akabaliev

Aktuell Sekretär der Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft in Stara Zagora, Bulgarien.

Акабалиев, Георги: Слово на Международната конференция „Изграждане на Антропософското Общество като носител на Михаиловия импулс“ по случай учредяването на Антропософското Общество в България. [Rede auf der internationalen Konferenz „Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft als Träger des Michaelis Impuls“ anlässlich der Gründung der Anthroposophischen Gesellschaft in Bulgarien], 2002; online: http://www.aobg.org/lecture.php?ln=1&id=125 (19.4.2020).

Maria Apostolova

Radiologin in Stara Zagora, Bulgarien, und Mitglied in der dort ansässigen Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft.

Апостолова, Мария: Михаилово стихотворение. [Michaels Gedicht], 2002; online: https://www.aobg.org/literature.php?lit_type=5 (4.4.2020).

Zlatozarka Decheva

Hausärztin in Stara Zagora, Bulgarien, und Mitglied der dort ansässigen Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft.

Дечева, Златозарка: Мистерията на Голгота. [Das Mysterium Golgotas], 2002; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=263 (4.4.2020).

Dimitar Dimchev (geb. 1946 in Stara Zagora, Bulgarien)

Gemeinsam mit Jordan Dimitrov Mitgründer des anthroposophischen Verlags „Daskalov“. Dimchev entdeckte die Anthroposophie 1981/82, nachdem er mit anderen esoterischen Lehren bereits vertraut war. In den 1990ern hat er über 40 anthroposophische Werke ins Bulgarische übersetzt, außerdem eigene Texte verfasst.

Димчев, Димитър: Антропософията – „Не аз, а Христос в мен“. [Die Anthroposophie – „Nicht ich, sondern Jesus in mir“], o. J.; online: http://aobg.org/lecture.php?ln=1&id=127 (4.4.2020).

Dr. med. Traycho Frangov (geb. 1960 in Petrich, Bulgarien)

Promovierter Facharzt für Allgemeinmedizin, Unfallchirurgie und Onkologie, der im Uniklinikum „Alexandrovska“ in Sofia sowie in Frankreich ausgebildet wurde. Außerdem ist er der aktuelle Vorsitzende der Anthroposophischen Gesellschaft in Bulgarien. Frangov setzt auf die Anwendung von Mistelpräparaten als Zusatzbehandlung bei Tumorerkrankungen und arbeitet seit 2016 mit Frank Burdich für die Anwendung von „Iscador“ bei Krebspatienten in Bulgarien zusammen.

Франгов, д-р. Трайчо: Ретроспекция на един живот в духа – лекция по случай 70-годишнината от смъртта на Ита Вегман. [Retrospektion eines Lebens im Geiste – Vortrag anlässlich des 70. Todestages Ita Wegmans.], 2013; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=272 (4.4.2020).

Vihra Kalapisheva

Anthroposophische Kunsttherapeutin und Kursleiterin in der Waldorfschule in Sofia, Bulgarien.

Калапишева, Вихра: Човекът между истината и доброто и лъжата и злото в светлината на Антропософията. [Der Mensch zwischen der Wahrheit und dem Guten einerseits und der Lüge und dem Bösen andererseits im Lichte der Anthroposophie.], 2009; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=270 (4.4.2020).

Michail Kenderov (1936–2015)

Von Beruf Techniker, hatte aber eine starke literarische Neigung. 1980 lernte er über die anthroposophische Übersetzerin Vera Gjulgelieva die Anthroposophie kennen und hat anthroposophische Gedichte veröffentlicht. Nachweisbar sind enge Kontakte zu den anthroposophischen Kreisen um Hristo Kirilov, Vera Gjulgelieva und Ivanka Kirova, mit der er verheiratet war.

Кендеров, Михаил: От бездната на Аза викам. [Aus dem Ungrund des Ichs schreien.], 2013; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=271 (4.4.2020).

Hristo Kirilov (1945–2010)

Ist wegen seines Berufs als Elektriker auf Fischerbooten viel gereist. Seiner Biografie auf der Seite der Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft nach habe er die Esoterik nach einer schweren Erkrankung für sich entdeckt. Über Yoga, Reiki, die Silva-Methode und das Rosenkreuzertum sei er zur Anthroposophie gekommen. Eine enge Freundschaft verbindet ihn mit der anthroposophischen Familie von Rossitsa und Dimitar Lavashki. In seinem Text analysiert er aus anthroposophischer Sicht gegenwärtige religiöse sowie politische Themen wie die Unterschiede zwischen Islam und Christentum sowie den „islamischen Terrorismus“.

Кирилов, Христо: Християнство. Ислям. Корени на ислямския тероризъм, [Christentum. Islam. Wurzeln des islamischen Terrorismus]; online: http://aobg.org/lecture.php?ln=1&id=252 (4.4.2020).

Dr. med. Ivanka Kirova (geb. 1936 in Sofia, Bulgarien)

Promovierte Ärztin, die sich auf Physiotherapie spezialisiert hat. Nachdem sie in den 1970ern in einer isolierten Bergregion als Notfallmedizinerin gearbeitet hatte, hat sie über ihre Freundin und Übersetzerin von anthroposophischen Schriften, Vera Gjulgelieva, die Anthroposophie entdeckt und ist Mitglied der Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft geworden. Seitdem setzt Kirova in ihrer Arbeit auf naturorientierte Heilungsmethoden wie die Akupressur und hat viele anthroposophische Texte verfasst, die die Physiologie des spirituellen Körpers des Menschen oder den Zusammenhang zwischen dem Kosmos und dem Menschen zum Thema haben. Sie war verheiratet mit dem Anthroposophen Michail Kenderov.

Кирова, доц. д-р, Иванка: Вътрешните ни органи – творение на плане- тите, Слънцето и звездите. [Unsere inneren Organe – ein Erzeugnis der Planeten, der Sonne und der Sterne], 2017; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/50 (5.4.2020)

— Вътрешните ни органи – творение на планетите, Слънцето и звездите. [Unsere inneren Organe – ein Erzeugnis der Planeten, der Sonne und der Sterne], 2017; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/50 (5.4.2020).

— За живота на Духа ни след смъртта в сферата на Зодиака и неподвижните звезди. [Über das Leben unseres Geistes nach dem Tod im Bereich des Tierkreises und der unbeweglichen Sterne], 2018; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/296 (4.4.2020).

— Как Земята диша и издиша в синхрон с Космоса. [Wie die Erde synchron zum Kosmos ein- und ausatmet.], 2018; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/365 (4.4.2020).

— Човешкият духовен зародиш по обратния път в Космоса за нов земен живот. [Der menschliche spirituelle Embryo auf dem Rückweg ins Kosmos für ein neues irdisches Leben], 2018; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/306 (4.4.2020).
— Божествения земно-космически ритъм на човешката душа. [Der göttliche irdisch-kosmische Rhythmus der menschlichen Seele], 2017; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/233 (4.4.2020).

Radoslav Radev (geb. 1954 in Glavinitsa, Bulgarien)

Bei dem anthroposophischen Autor und Übersetzer Radoslav Radev handelt es sich wahrscheinlich um den Professor für Philologie an der Universität in Veliko Tarnovo, Bulgarien. Diese Verbindung lässt sich nicht eindeutig nachweisen, Radevs wissenschaftliche Arbeiten verraten jedoch Interessen in Geschichte, Kunst und Philosophie. Die folgenden vier von „Radoslav Radev" verfassten anthroposophischen Texte behandeln historische sowie philosophische Themen in einer evolutionären Perspektive. Seine Kritik an den Prämissen der modernen Wissenschaft lässt darauf schließen, dass im akademischen Bereich arbeitet.

Радев, Радослав: Настоящето в светлината на миналото. Окултните причини за съвременния свят. [Die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit. Die okkulten Ursachen für die heutige Welt.], 2004; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=265 (4.4.2020).
— Трите мирови принципа: Бог, Вселена, Човек. Антропософското разбиране за основите на света. [Die drei Prinzipien: Gott, Universum, Mensch. Das anthroposophische Verständnis über die Grundlagen der Welt], 2004; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=267 (4.4.2020).
— В навечерието на Коледния празник. Раждането на Христос – Аз в човешкото същество. [Im Vorabend von Weihnachten. Die Geburt Christi – das Ich im menschlichen Wesen], 2005; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=269 (4.4.2020).
— Вътрешното развитие в противовес на материализма и като спасение от терора. [Die innere Entwicklung im Gegensatz zum Materialismus als Rettung vom Terror], 2005; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=268 (4.4.2020).

Dr. med. Emil Tanev

Emil Tanev ist Facharzt für Orthopädie und Unfallchirurgie in Sofia.

Танев, Емил: Антропософски ориентираната медицина. [Anthroposophisch orientierte Medizin], 1993; online: https://www.aobg.org/literature_details.php?lit_id=261 (4.4.2020).

Zornitsa Valkova / Julia Pashkina / Galina Valtcheva

Sie beschäftigen sich mit Heilpädagogik und Rahmen der EU-finanzierten NGO „Ustrem“ („Antrieb“, „Anstoß“). Vom dazu gehörigen Verlag *САЛПСТ (Bulgarian Association for Anthroposophical Curative Education and Social Therapy)* werden eine Reihe von Schriften herausgegeben, die anthroposophisches Gedankengut in den Bereichen der Sozialarbeit und der Pädagogik zu implementieren versuchen.

Включваща социална среда. Учебно помагало за работещите в социалните услуги за деца и възрастни, [Inklusives soziales Umfeld. Lehrbuch für Beschäftigte im Bereich der sozialen Leistungen für Kinder und Erwachsene], hg. v. Юлия Пъшкина / Вълкова Зорница / Вълчева Галина, Варна: САЛПСТ 2016.

— Кръг и точка. Детето и учебната среда. [Kreis und Punkt. Das Kind und die Lernumgebung], София: САЛПСТ 2016.

Dorina Vassileva (verh. -Pashmakova)

Als Psychologin und Waldorf-Pädagogin, die seit 2009 Mitglied der Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft ist, hat sie viele anthroposophische Texte übersetzt oder selbst verfasst. Häufige Themen sind die anthroposophische Medizin, die therapeutische Kraft der Musik sowie die Wirkung der Planeten auf dem Menschen. Oft interpretiert sie Ausschnitte von Steiners Vorträgen oder nimmt Stellung zu aktuellen Problemen der bulgarischen anthroposophischen Community. Sie ist heutzutage eine der aktivsten Anthroposoph*innen in Bulgarien.

Василева, Дорина: Антропософска гледна точка към шизофренията. [Die Schizophrenie aus anthroposophischer Sicht], 2017; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/39 (8.4.2020).

— Предателството на Дорнах, заставайки ЗАД ваксините – предателство спрямо цялото човечество! [Dornachs Betrug die Impfungen zu unterstützen – Betrug an der ganzen Menschheit], 2019; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/438 (5.4.2020).

— Антропософията за нестинарството и силата на българските етерни тела. [Die Anthroposophie über das Feuerlaufen und über die Kraft der bulgarischen Äther-Körper], 2017; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/184 (8.4.2020).

— Духовната наука и евритмията – път на будност и изцеление. [Die spirituelle Wissenschaft und die Eurythmie], 2020; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/600 (5.4.2020).

— Василева, Дорина: Пеперудата и нейната космическа лечебна мисия. [Der Schmetterling und seine kosmische Heilungsmission], 2017; online: http://med.anthrobg.net/bg/node/165 (8.4.2020).

Пашмакова-Василева, Дорина: Орфей и неговата мисия за развитието на човечеството. [Orpheus und seine Mission für die Entwicklung der Menschheit], 2019; online: https://www.otizvora.com/2018/09/10154/dorina-vasileva-orfej-i-negovata-misi/ (12.7.2021).

Dr. rer. nat. Stoyan Vesenkov

Stoyan Vesenkov hat Mikrobiologie und Ergotherapie in Bulgarien studiert und eine Promotion in Neurowissenschaften in Göttingen verteidigt. Er ist der Gründer des Zentrums für angewandte Neurowissenschaft, welches in der Anwendung des Biofeedbacks spezialisiert ist. Als Anthroposoph beschäftigt sich Vesenkov mit biodynamischer Landwirtschaft, Heilpädagogik und anthroposophischer Medizin. Vonseiten einiger anderer Mitglieder der Bulgarischen Anthroposophischen Gesellschaft (z. B. Dorina Vassileva) wird kritisiert, dass er eine „ahrimanische“ Methode wie Biofeedback mit der anthroposophischen Medizin zu verbinden versucht.

Везенков, Стоян: Българско участие в годишната световна конференция по биодинамично земеделие 7 – 12 февруари 2007 год. [Die bulgarische Beteiligung an der Weltjahreskonferenz für biodynamische Landwirtschaft 7.–12. Februar 2007], o. J.; online: https://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=181 (4.4.2020).

— Обосновка за антропософската лечебна педагогика, социална терапия и биологично-динамично земеделие. [Begründung der anthroposophischen Heilpädagogik, Sozialtherapie und biologisch-dynamischen Landwirtschaft], o. J.; online: https://www.aobg.org/index.php?ln=1%26id=240 (4.4.2020).

Juliana Yankova / Velichka Iordanova

Juliana Yankova ist Waldorfpädagogin an der Waldorfschule in Sofia. Velichka Iordanova ist die Vorsitzende des Vereins Freunde der Waldorfpädagogik.

Yankova, Juliana / Velichka Iordanova: Валдорфската педагогика в България. [Die Waldorfpädagogik in Bulgarien], Валдорфска Общност в България; online: https://waldorfbulgaria.org (3.2.2021).

Bulgarische Anthroposophische Gesellschaft: Отчет за 3-та учебна година (2010). [Bericht für das dritte Schuljahr (2010)]; online: http://www.aobg.org/index.php?ln=1&id=188 (3.2.2021).

Helmut Zander

Christengemeinschaft/Christentum

Die Literatur zur Christengemeinschaft ist nur schwer von derjenigen zum Verhältnis von Theosophie/Anthroposophie und Christentum zu trennen. Die theologischen Debatten, zu denen es ausgesprochen viel Literatur gibt, sind nur punktuell berücksichtigt. Biographische Publikationen zur Christengemeinschaft finden sich unter „Memoiren und (Auto-)Biographien".

Bannach, Klaus: Anthroposophie und Christentum. Eine systematische Darstellung ihrer Beziehung im Blick auf neuzeitliche Naturerfahrung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998
- Beschäftigung mit der Christengemeinschaft im Kontext von Anthroposophie und Christentum aus protestantischer Perspektive. These einer hohen Bedeutung Schellings und einer geringen Bedeutung der Theosophie. Herausarbeitung theologischer Differenzen zur Evangelischen Kirche respektive ihrer Theologie, insbesondere hinsichtlich des Priesterbildes, der Taufe und der Soteriologie.

Gädeke, Rudolf F.: Die Gründer der Christengemeinschaft. Ein Schicksalsnetz. 48 kurze Biographien mit Abbildungen und Dokumenten, Dornach: Verlag am Goetheanum 1992
- Materialreiche Zusammenstellung der Biographien der Gründergeneration; Gädeke ist Priester der Christengemeinschaft.

Gädeke, Wolfgang: Marie Steiner und die Christengemeinschaft. Eine tragische Beziehung, Stuttgart: Urachhaus 2018
- Nachzeichnung der bitteren Konflikte zwischen anthroposophischer Gesellschaft und Christengemeinschaft, hinter denen als eine treibende Kraft Marie Steiner gesehen wird. der meisten Kultustexte der Christengemeinschaft mit erläuternden Kommentaren. Die Schärfe des Konflikts wird nicht zuletzt als karmische Wirkung erklärt; Gädeke ist Priester der Christengemeinschaft.

Hapatsch, Hischam A.: Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen in der Freien Waldorfschule. Augsburg: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen 1996
- Dokumentation der meisten Kultustexte der Christengemeinschaft mit erläuternden Kommentaren.

Heidenreich, Alfred: Growing Point. The Story of the Foundation of the Movement for Religious Renewal The Christian Community, London: Christian Community Press 1965 (dt. u. d. T.: Aufbruch. Die Gründungsgeschichte der Christengemeinschaft, 2000)
- Geschichte der Christengemeinschaft aus anthroposophischer Perspektive.

Hörtreiter, Frank: Die Christengemeinschaft im Nationalsozialismus, Stuttgart: Urachhaus 2021
- Geschichte der Christengemeinschaft im Nationalsozialismus, in der weltanschauliche Unterschiede thematisiert, aber auch Verstrickungen nicht verschwiegen werden. Eine Einbindung in die wissenschaftlichen Debatten zum Nationalsozialismus fehlt weitgehend. Hörtreiter ist Priester der Christengemeinschaft.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. (cc) BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-014

Pöhlmann, Matthias / Jahn, Christine: Christengemeinschaft, in: Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, hg. v. dens., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, 331–346
– Handbucheintrag mit Informationen zur Geschichte und zu den institutionellen Strukturen der Christengemeinschaft sowie mit einer theologischen Beurteilung aus evangelisch-lutherischer Sicht.

Ringleben, Joachim: Über die Christlichkeit der heutigen Christengemeinschaft, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93/1996, 257–283
– Theologisches Gutachten zu den Ergebnissen einer ökumenischen Gesprächsgruppe (1991–1993) aus protestantischer Perspektive. Zugleich kritische Wahrnehmung zentraler Punkte in Bezug auf Anerkennungsfragen, etwa der Taufe.

Ruf, Sieglinde M.: Die Christengemeinschaft, in: Panorama der neuen Religiosität, Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. v. Reinhard Hempelmann u. a., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 540–549
– Handbucheintrag mit Informationen zum Selbstverständnis, zur religiösen Praxis und zur Organisationsstruktur der Christengemeinschaft.

Schroeder, Hans-Werner: Die Christengemeinschaft ([1]1990), Stuttgart: Urachhaus [2]2001
– Historische und theologische Darstellung aus der Perspektive Schroeders, der Priester der Christengemeinschaft ist. Gegenüber der ersten Auflage sind scharfe Kritiken an den großen christlichen Kirchen abgemildert.

Stieglitz, Klaus von: Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen, Witten-Ruhr: Luther-Verlag 1955
– Pionierwerk des Versuchs einer systematischen Darstellung von Rudolf Steiners Vorstellungen zu Jesus/Christus aus lutherischer Perspektive mit einem irenischen Grundton bei deutlicher Markierung von Differenzen. Die bis dahin erschienene Literatur zu Kontroversen und Debatten zwischen der Christengemeinschaft und den großen Kirchen ist hier nachgewiesen.

Zander, Helmut: Evangelische Kirche und anthroposophische Christengemeinschaft – quo vaditis. Überlegungen zur gegenwärtigen Situation ihres Dialogs anlässlich der Studie „Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft“, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 56/2005, 116–119
– Darstellung und Diskussion zentraler Fragen des ökumenischen Gesprächs.

— Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2]2007, 1611–1676
– Darstellung der Genese der Christengemeinschaft im deutschsprachigen Raum mit dem Schwerpunkt auf den Bezügen zur Anthroposophie und zu Rudolf Steiner.

— Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Idee zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019, 61–73
– Skizze zur Geschichte der Christengemeinschaft unter Berücksichtigung neuerer Entwicklungen.

Zur Frage der Christlichkeit der Christengemeinschaft. Beiträge zur Diskussion, hg. v. Evangelischen Oberkirchenrat Stuttgart, Stuttgart: Markstein 2004
– Dokumentation von Gesprächen zwischen der Christengemeinschaft und der evangelischen Kirche inklusive einer Selbstdarstellung der Christengemeinschaft und eines theologischen Gutachtens.

Jan-Erik Mansikka
Finnland

Ahlbäck, Tore: Rudolf Steiner as a Religious Authority, in: Scripta Instituti Donneriani Aboensis 20/2008, 9–16; online: https://doi.org/10.30674/scripta.67323 (07.05.2021)
- Aufsatz über Rudolf Steiner als religiöse Autorität. Ahlbäck war Leiter des Donner Instituts an der Åbo Akademi.

Boguslawski, Julia von: Henkisen elämän kaipuu – Antroposofinen henkitiede Suomessa 1922–1935, in: Historiallinen aikakauskirja 2/2017, 211–224
- Wissenschaftliche Untersuchung der Entwicklung der anthroposophischen Bewegung in Finnland. Boguslawski ist Doktorandin an der Universität Helsinki.

Boguslawski, Julia von / Westerlund, Jasmine: Putting the Spiritual into Practice. Anthroposophy in the Life and Work of Olly and Uno Donner, in: Approaching Religion 8/2018, 48–68; online: https://www.doria.fi/handle/10024/158401 (07.05.2021)
- Wissenschaftliche Untersuchung über zwei zentrale Personen der frühen Anthropsophie Finnlands. Westerlund ist Post-Doktorandin an der Universität Åbo.

Ehnqvist, Tarja: Miten antroposofia ilmenee steinerpedagogiikassa? Rudolf Steinerin ja Helsingin Rudolf Steiner -koulun vuosien 1988 ja 2000 opetussuunnitelmien tietoteorian, ihmiskäsityksen ja taidekäsityksen analysointia ja vertailua, Helsinki: Helsingin yliopisto 2006
- Dissertation über die Lehrpläne der finnischen Waldorfschulen.

Granholm, Kennet: Anthroposophy in Finland, in: Western Esotericism in Scandinavia, hg. v. Henrik Bogdan / Olav Hammer, Leiden: Brill 2016, 49–52
- Übersicht über die Anthroposophie in Finnland. Granholm ist mit einer religionswissenschaftlichen Dissertation an der Åbo Akademie promoviert und jetzt freier Forscher.

Andens rikedomar. Esoterismen och den finländska konstvärlden 1890–1950, hg. v. Nina Kokkinen / Lotta Nylund, Helsinki: Parvs 2020
- Essaysammlung zum Verhältnis von Anthroposophie und Kunst in Finnland. Kokkinen war Post-Doktorandin an der Universität Turku. Nylund ist als Kuratorin an der Gyllenberg-Stiftung in Helsinki tätig.

Mahlamäki, Tiina: „A Touch of the Spiritual World“. An Anthroposophical Core in the Life and Work of Kersti Bergroth (1886–1975), in: Finnish Women Making Religion. Between Ancestors to Angels, hg. v. Terhi Utriainen / Pävi Salmesvuori, Basingstoke / New York: Palgrave Macmillan 2014, 103–121
- Wissenschaftlicher Essay über die Anthroposophe in dem Werk Kersti Bergroths Mahlamäki ist Dozentin an der Universität Åbo.

— Kaikki maallinen on vain vertauskuvaa. Kirjailija Kersti Bergrothin elämäkerta, Helsinki: Kulttuuriosuuskunta Partuuna 2017
- Biographie des Schriftstellers und Anthroposophen Kersti Bergroth.

Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa, hg. v. Tiina Mahlamäki / Nina Kokkinen, Tampere: Vastapaino [2]2020
- Veröffentlichung über die neuzeitliche Esoterik. Die Mehrzahl der Essays behandelt Rudolf Steiner und die Anthroposophie.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-015

Mansikka, Jan-Erik: Om Naturens förvandlingar. Vetenskap, kunskap och frihet i Rudolf Steiners tidiga tänkande, Idéhistoriska perspektiv på Waldorfpedagogiken, Helsingki: Helsingin yliopisto 2007

– Dissertation über die ideengeschichtlichen Voraussetzungen der Waldorfpädagogik. Mansikka ist Dozent an der Universität Helsinki.

— Steinerkoulut – post-romanttinen kasvatusnäkemys nykyajassa, in: Kasvatus & Aika 4/2008, 7–23; online: https://journal.fi/kasvatusjaaika/article/view/68196 (07.05.2021)

– Wissenschaftliche Untersuchung über die Waldorfpädagogik als post-romantischer Pädagogik.

Mansikka, Jan-Erik / Paalasmaa, Jarno: Steinerkasvatus sivistyskäsityksen viitekehyksessä, in: Kasvatus & Aika 1/2018, 6–24; online: https://journal.fi/kasvatusjaaika/article/view/69903 (07.05.2021)

– Wissenschaftliche Untersuchung zu den Vorstellungen Rudolf Steiners im Verhältnis zum gegenwärtigen Bildungsbegriff.

Niinivirta, Markku: Fronesis opettajankoulutuksen taustafilosofiassa. Snellmankorkeakoulusta valmistuneiden steinerkoulun luokanopettajien kertomuksia tiestään opettajuuteen, Tampere: University Press 2017; online: https://trepo.tuni.fi/handle/10024/102295 (07.05.2021)

– Dissertation über den Begriff der fronesis im Rahmen der waldorfpädagogischen Lehrerausbildung in Finnland. Niinivirta ist Rektor der Snellman-Hochschule in Helsinki.

Turunen, Kari E.: Rudolf Steinerin kehitys ja ajattelu. Filosofis-psykologinen tutkimus, Helsinki: Arator 1990

– Philosophisch-psychologische Untersuchung von Rudolf Steiners Entwicklung und Denken. Turunen ist Professor emeritus an der Universität Kuopio.

Wilenius, Reijo: Tuntemattoman tutkija. Steinerin tie hengentieteeseen, Helsinki: Suomen antroposofinen liitto 1995

– Biographische Untersuchung von Rudolf Steiners Weg in die Anthroposophie. Wilenius (1930–2019) war Professor in Philosophie (Helsingfors Universität/Jyväskylä Univeristät) und Vorsitzender der Anthroposophischen Gesellschaft in Finnland.

Léo Bernard

Frankreich

Die Entwicklung der Anthroposophischen Gesellschaft in Frankreich ist – und dies gilt auch für andere esoterische Strömungen – historiographisch ein noch beinahe unbeschrittenes Terrain. Wissenschaftler·innen, die sich mit diesem Gebiet befassen möchten, finden in zwei Werken grundlegende Informationen. Sie stammen beide von Anthroposophinnen; Simonne Rihouët-Coroze (1892–1982) war eine Pionierin der anthroposophischen Bewegung in Frankreich, die Deutsche Irène Diet (*1959) gehörte eine Zeitlang der Anthroposophischen Gesellschaft an.

Bouchet, Christian: Anthroposophie, Grez-sur-Loing: Pardès, Verlag « B.A.-BA » 2006 [neu bearbeitet 2017 bei Camion Noir (Rosières-en-Haye)].

— Rudolf Steiner, Grez-sur-Loing: Pardès, Verlag « Qui suis-je ? », 2005 [neu bearbeitet 2017 bei Camion Noir (Rosières-en-Haye)].

– Christian Bouchet bietet in seinem Buch zur Anthroposophie eine chronologische Darstellung wichtiger Ereignisse der Anthroposophischen Gesellschaft in Frankreich sowie ihrer Praxisfelder. Dazu kommen praktische Informationen (Kontaktadressen, Literaturverzeichnis). Bouchet ist im rechtsextremen Milieu aktiv.

Diet, Irene: Jules und Alice Sauerwein und der Kampf um die Anthroposophie in Frankreich, Zeist: Stehen 1998.

– Dieses Werk behandelt den Werdegang von zwei konkurrierenden Pionier·inn.en der anthroposophischen Bewegung Frankreichs, Jules (1880–1967) und Alice Sauerwein (1865–1932). Diesem biographischem Essay mangelt es teilweise an historiographischer Distanz, er enthält jedoch viele neue Informationen und einen umfangreichen Anhang. Die Zeit nach dem Tod von Alice Sauerwein im Jahre 1932 ist nicht dokumentiert. Die französische Übersetzung (Jules et Alice Sauerwein et l'anthroposophie en France, traduction Pierre Diet, 1999) ist frei online zugänglich.

Rihouët-Coroze, Simone: L'Anthroposophie en France. Chronique de trois quarts de siècle, 1902–1976, 2 Bde., [Bd. 1: 1931-1953; Bd. 2: 1954-1976], Paris: Triades 1978.

– Der erste Band Jahre behandelt die Anfänge der Anthroposophischen Gesellschaft in Frankreich mit einer emischen Perspektive auf die innere Dynamik bis in die 1970er Jahre sowie Auszüge aus den „Briefen", welche die Mitglieder der französischen Sektion seit 1931 monatlich erhielten. Die Briefen sind für jedes Jahr einen kurzen Kommentar zu weltpolitischen Ereignissen und zum Zustand der Anthroposophischen Gesellschaft und deren französischer Sektion.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-016

Helmut Zander

Gesamtausgabe: Hilfsmittel zur Erschließung

Die Gesamtausgabe der Werke Rudolf Steiners, die seit 1955 im Rudolf Steiner-Verlag in Dornach erscheint und inzwischen über 400 Bänden umfasst, ist in ihren älteren Ausgaben gescannt im Internet auf mehreren Websites zugänglich; eine elektronische Ausgabe unter Einschluss der jüngsten Werke bietet der Rudolf Steiner-Verlag an. Für die systematische Erschließung der Gesamtausgabe muss man auf ältere Hilfsmittel zurückgreifen, in denen die vielen neuen Bände der Gesamtausgabe natürlich nicht enthalten sind. Die Sachregister sind zudem alle durch anthroposophische Auffassungen geprägt.

Anthroposophie. Die Geisteswissenschaft Rudolf Steiners. Ein alphabetisches Nachschlagewerk in 14 Bänden unter weitestgehender Verwendung des Originalwortlautes von Rudolf Steiner. Mit über 7400 Stichworten und auch sehr umfangreichen Artikeln. Illustriert ([1]1995), hg. v. Urs Schwendener, Oberdorf (Schweiz): Freunde geisteswissenschaftlicher Studien 2000 [online in: Internet Archives]
– Sachregister zu Steiners Vorträgen.

Arenson, Adolf: Leitfaden durch 50 Vortragszyklen Rudolf Steiners (1930), Stuttgart: Freies Geistesleben [9]1991.
– Sachregister zu Steiners Vorträgen.

Karl, Christian: Handbuch zum Vortragswerk Rudolf Steiners, 2 Bde., Schaffhausen: Novalis 1991/1993 [elektronische Auflage mit Ergänzungen bis 2021 unter: http://www.rudolf-steiner-handbuch.de/]
– Sachregister zu Steiners Vorträgen.

Mötteli Emil: Register zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 3 Bde. in 4 Teilen, Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1998
– Umfangreichstes Sach- und Personenregister.

— u. a.: Übersichtsbände zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 3 Bde., Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 1961–1982 (Bd. I [2]1984)
– Bibliographische Angaben zu den Bänden der Gesamtausgabe, Sachregister sowohl zum schriftlichen wie zum Vortragswerk, Werk- und Vortragsverzeichnis.

Picht, Carlo Septimus: Das literarische Lebenswerk Rudolf Steiners, Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag 1926
– Ältere Übersicht zum schriftlichen Werk Steiners.

Schmidt, Hans: Verzeichnis der von Rudolf Steiner gehaltenen Vorträge, Ansprachen, Kurse und Zyklen (1950), Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag [2]1978
– Erfassung von Steiners Vorträgen.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-017

Helmut Zander

Memoiren und (Auto-)Biographien

Die beiden folgenden Listen enthalten biographische und autobiographische Darstellung von Anthroposoph·inn·en insbesondere aus der Frühzeit der Anthroposophie. Biographische Literatur zu Rudolf Steiner ist separat aufgeführt. Die wichtigste Zusammenstellung von Biographien findet sich in dem Band *Anthroposophie im 20. Jahrhundert*, online unter: https://biographien.kulturimpuls.org/ (6.5.2021). Fast die gesamte biographische und autobiographische Literatur stammt von Anthroposoph·inn·en; Ausnahmen sind etwa Martin, Stach oder Kafka. In einer Vielzahl von Berichten über Begegnungen mit Rudolf Steiner sind autobiographische Elemente von der Beschreibung Steiners kaum zu trennen; diese Publikationen figurieren nicht unter Steiner, sondern unter dem Namen des berichtenden Autors respektive der Autorin.

I Sammelwerke

Anthroposophie | Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biographischen Portraits, hg. v. Bodo von Plato, Dornach: Verlag am Goetheanum 2003

Anthroposophie in Stuttgart | Schiller, Hartwig: Aller Anfang. Gründergestalten der anthroposophischen Arbeit in Stuttgart, Stuttgart: Freies Geistesleben 2020

Christengemeinschaft | Gädeke, Rudolf F.: Die Gründer der Christengemeinschaft. Ein Schicksalsnetz. 48 kurze Biographien mit Abbildungen und Dokumenten, Dornach: Verlag am Goetheanum 1992

Landwirtschaft | Koberwitz 1924. Geburtsstunde einer neuen Landwirtschaft, hg. v. Adalbert von Keyserlingk, Erstausgabe 1949, verändert Stuttgart (Privatdruck) 1974, wieder aufgelegt Stuttgart: Hilfswerk Elisabeth 1985

Medizin | Anthroposophische Ärzte. Lebens- und Arbeitswege im 20. Jahrhundert. Nachrufe und Kurzbiographien, hg. v. Peter Selg, Dornach: Verlag am Goetheanum 2000

— Deventer, Madeleine P. van: Die anthroposophisch-medizinische Bewegung in den verschiedenen Etappen ihrer Entwicklung ([1]1982). Arlesheim: Natura- Verlag im Verlag am Goetheanum 1992

— Selg, Peter: Anfänge anthroposophischer Heilkunst. Ita Wegman, Friedrich Husemann, Eugen Kolisko, Frederik Willem Zeylmans van Emmichoven, Karl König, Gerhard Kienle, Dornach: Verlag am Goetheanum 2000

— Selg, Peter: Anthroposophische Ärzte. Lebens- und Arbeitswege im 20. Jahrhundert, Nachrufe und Kurzbiographien, Dornach: Verlag am Goetheanum 2000

Waldorfschule | Der Lehrerkreis um Rudolf Steiner in der ersten Waldorfschule 1919–1925. Lebensbilder und Erinnerungen, hg. v. Gottfried Husemann / Johannes Tautz, Stuttgart: Freies Geistesleben 1977

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-018

II Publikationen zu und von einzelnen Personen

Bartsch, Hellmut: Erinnerungen eines Landwirts. Mit Ergänzungen zu „Rudolf Steiners Landwirtschaftlicher Impuls und seine Entfaltung 1924–1945“, Stuttgart: Mellinger 1978

Beckh, Hermann | Kačer-Bock, Gundhild: Hermann Beckh. Leben und Werk, Stuttgart: Urachhaus 1997

Belyj, Andrej: Geheime Aufzeichnungen. Erinnerungen an das Leben im Umkreis Rudolf Steiners (1911–1915) (11992), Dornach: Verlag am Goetheanum 2002

— Ich, ein Symbolist. Eine Selbstbiographie, Frankfurt a. M.: Insel 1987

— Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner (11975), Basel: Zbinden [3]1990

Bock, Emil | Kačer-Bock, Gundhild: Emil Bock. Leben und Werk, Stuttgart: Urachhaus 1993

Büchenbacher, Hans: Erinnerungen 1933–1949. Zugleich eine Studie zur Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus, hg. v. Ansgar Martins, Frankfurt a. M. 2014: Info3

Bugajev, Boris Nikolajewitsch s. Belyj, Andrej

Deventer-Wolfram, Erna van: Ein Leben und Schicksal im Schatten Rudolf Steiners. Aus der Entstehungszeit der Eurythmie, in: Erinnerungen an Rudolf Steiner, hg. v. Erika Beltle / Kurt Vierl, Stuttgart: Freies Geistesleben 1979, 120–134

Doldinger, Friedrich | Selg, Peter: Friedrich Doldinger. Priester der Christengemeinschaft, Arlesheim: Ita Wegman Institut 2020

Dunlop, D. N. | Meyer, Thomas: D. N. Dunlop. Ein Zeit- und Lebensbild, Basel: Perseus Verlag 1995

Eurythmie | Sam, Martina Maria: Eurythmie. Entstehungsgeschichte und Porträts ihrer Pioniere, Dornach: Verlag am Goetheanum 2014

Eymann, Friedrich | Bärtschi, Christian / Müller, Otto: Friedrich Eymann. Bahnbrecher der anthroposophischen Pädagogik in der Staatsschule, Bern: Paul Haupt 1987

Froböse, Edwin: Mein Weg zur Goetheanumbühne. Stuttgart: Mellinger 1979

Hahn, Herbert: Der Weg, der mich führte. Lebenserinnerungen, Stuttgart: Freies Geistesleben 1969

— Die Geburt der Waldorfschule aus den Impulsen der Dreigliederung des sozialen Organismus, in: Wir erlebten Rudolf Steiner, Erinnerungen seiner Schüler, hg. v. Maria J. Krück von Poturzyn ([1]1957), Stuttgart: Freies Geistesleben 1988, 70–100

— Rudolf Steiner. Wie ich ihn sah und erlebte, Stuttgart: Freies Geistesleben 1961

Heidenreich, Alfred: Growing Point. The Story of the Foundation of the Movement for Religious Renewal The Christian Community, London: Christian Community Press 1965 [dt. u. d. T.: Aufbruch. Die Gründungsgeschichte der Christengemeinschaft, Stuttgart: Urachhaus 2000]

Jaager, Jacques de | Jacques de Jaager (1885–1916). Von der Suche nach einem früh verstorbenen Bildhauer am Goetheanum, hg. v. Peter Selg, Arlesheim: Ita Wegman Institut 2016

Kafka, Franz | Franz Kafka. Tagebücher [Textband], hg. v. Hans-Gerd Koch u. a., Frankfurt a. M.: Fischer 1994

Kienle, Gerhard | Selg, Peter: Gerhard Kienle – Leben und Werk, 2 Bde., Dornach: Verlag am Goetheanum 2003

Kisseleff, Tatjana: Ein Leben für die Eurythmie. Borchen: Möllmann 2005

— Eurythmie. Arbeit mit Rudolf Steiner. Die Jahre 1912–1925, Das Ausarbeiten und Weiterstreben, Blick in die Zukunft, Basel: Futurum 1982

— Eurythmie. Erinnerungen aus den Jahren 1912–27, Malsch: Waldhaus Verlag 1949

Kleeberg, Ludwig: Wege und Worte. Erinnerungen an Rudolf Steiner aus Tagebüchern und Briefen ([1]1928), Stuttgart: Mellinger [2]1961

Kolisko, Eugen | Kolisko, Lili: Eugen Kolisko – Ein Lebensbild. Ein Stück Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft, o. O.: Selbstverlag 1961
Kolisko, Lilly: Erinnerungen an Rudolf Steiner, in: Natura 1/1926–27, 276–282
Kriele, Martin: Anthroposophie und Christentum. Erfahrungen eines Grenzgängers, Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1996
Lehrs, Ernst: Gelebte Erwartung. Wie ich zu Rudolf Steiner und dank ihm eine Strecke Weges zu mir selber fand, Stuttgart: Mellinger 1979
Leinhas, Emil: Aus der Arbeit mit Rudolf Steiner. Sachliches und Persönliches, Basel: R. G. Zbinden & Co. 1950
Lenz, Eduard: Aufbruch zu religiöser Erneuerung. Briefe und Aufsätze, Stuttgart: Urachhaus 1959 [zweite Aufl. u. d. T.: Gelebte Zukunft. Aufsätze, Briefe, Dokumente, Stuttgart: Urachhaus 1982]
Löffler, Franz | Girke, Hermann: Franz Löffler. Ein Leben für Anthroposophie und heilende Erziehung im Zeitenschicksal, Dornach: Verlag am Goetheanum 1995
Martin, Bernhard: Von der Anthroposophie zur Kirche. Ein geistiger Lebensbericht, Speyer: Pilger-Verlag 1950
Maryon, Edith | Raab, Rex: Edith Maryon. Bildhauerin und Mitarbeiterin Rudolf Steiners, Dornach: Verlag am Goetheanum 1993
Molt, Emil | Esterl, Dietrich: Emil Molt. 1876–1936. Tun, was gefordert ist, Stuttgart: Johannes Mayer Verlag 2012
— Entwurf meiner Lebensbeschreibung. Stuttgart: Freies Geistesleben 1972
— Erinnerungen aus dem Jahr 1925. Dr. Rudolf Steiner und die Waldorfschule, Erinnerungen und Rückblicke auf die Gründungszeit der Waldorfschule, in: Die Drei 5/1925–26, 361–371
— Erinnerungen. Dritte (unbereinigte) Fassung [Exemplar in der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung]
— Von der Gründung der freien Waldorfschule. August bis September 1919, Stuttgart: Privatdruck 1938
Mücke, Johanna / Rudolph, Alwin A.: Erinnerungen an Rudolf Steiner und seine Wirksamkeit an der Arbeiter-Bildungsschule in Berlin 1899–1904 (^{1}1955), Basel: Zbinden 1989
Mysteriendramen | Die Mysteriendramen. Hinweise Rudolf Steiners und Erlebnisberichte von der Uraufführung, hg. v. Detlef Sixel, Dornach: Verlag am Goetheanum 1994
Pfeiffer, Ehrenfried E.: Aus der Entstehungszeit der biologisch-dynamischen Arbeit, in: Lebendige Erde, 1971, 45–49
Polzer-Hoditz, Ludwig | Meyer, Thomas: Ludwig Polzer-Hoditz. Ein Europäer, Basel: Perseus Verlag 2008
— Erinnerungen an Rudolf Steiner, hg. v. Peter Tradowsky, Dornach: Verlag am Goetheanum 1985
Rittelmeyer, Friedrich: Aus meinem Leben (^{1}1937), Stuttgart: Urachhaus ^{3}1986
— Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner (^{1}1928), Stuttgart: Urachhaus ^{13}2015
— Becker, Claudia: Versuche religiöser Erneuerung in der Moderne am Beispiel des evangelischen Theologen Friedrich Rittelmeyer, Diss. Freie Universität Berlin 2000
— Gause, Ute: Friedrich Rittelmeyer (1872–1938). Vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christusfrömmigkeit, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 48/1996, 152–171
— Zander, Helmut: Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: Der deutsche Protestantismus um 1900, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf/Hans Martin Müller, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 1996, 238–297
Schlegel, Emil | Daems, Willem F.: Rudolf Steiner (1861–1925) und Emil Schlegel (1852–1934), in: Der Merkurstab 41/1988, 310–312

— Begegnungen mit Rudolf Steiner, in: Anthroposophische Blätter, Nr. 1, 1933, 4–7 (separat paginierte Beilage der Anthroposophischen Blätter 15/1932–33)
Schmiedel, Oskar | Selg, Peter: Dr. Oskar Schmiedel. 1887–1959. Der erste anthroposophische Pharmazeut und Weleda-Direktor, Arlesheim: Ita Wegman Institut 2010
— Wie die Weleda entstanden ist, in: Weleda-Almanach. Ausgewählte Beiträge aus den Weleda-Nachrichten 1952–1959, Arlesheim / Schwäbisch Gemünd: Weleda-Verlag 1959, 19–22
Scholl, Mathilde | Meffert, Ekkehard: Mathilde Scholl und die Geburt der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/13. Eine biographische Skizze mit Dokumenten und Schriften, Erinnerungen an Rudolf Steiner, Materialien zur Entstehungsgeschichte der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/13, Dornach: Verlag am Goetheanum 1991
Schröer, Karl Julius | Beck, Walter: Karl Julius Schröer. Eine Biographie mit neuen Dokumenten, Dornach: Verlag am Goetheanum 1993
Schweitzer, Albert: Meine Begegnung mit Rudolf Steiner, in: Rundbrief für den Freundeskreis von Albert Schweitzer und dem Deutschen Hilfsverein e. V. 37/1969, 33–35
Sivers von, Marie (verheiratete Steiner)|Gädeke, Wolfgang: Marie Steiner und die Christengemeinschaft. Eine tragische Beziehung, Stuttgart: Urachhaus 2018
— Brandt, Katharina Revenda: Marie von Sivers. Ihr emanzipativer Lebensentwurf und ihre Verbindung mit Rudolf Steiner vor dem Hintergrund des Modells der Kameradschaftsehe, PhD Thesis, University of Groningen, Groningen 2014
— Hammacher, Wilfried: Marie Steiner. Lebensspuren einer Individualität, Stuttgart: Freies Geistesleben 2013
— Marie Steiner. Ihr Weg zur Erneuerung der Bühnenkunst durch die Anthroposophie. Eine Dokumentation ([1]1973), hg. v. Edwin Froböse, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1998
— Wiesberger, Hella: Marie Steiner-von Sivers. Ein Leben für die Anthroposophie. Eine biographische Dokumentation in Briefen und Dokumenten, Zeugnissen von Rudolf Steiner, Maria Strauch, Edouard Schuré und anderen, hg. v. Hella Wiesberger ([1]1988), Dornach: Rudolf Steiner Verlag [2]1989
— Sivers, Marie von: Marie Steiner. Briefe und Dokumente, vornehmlich aus ihrem letzten Lebensjahr, hg. v. der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 1981
— Wiesberger, Hella: Aus dem Leben von Marie Steiner-von Sivers. Bibliographische Beiträge und eine Bibliographie, Dornach: Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung 1956
Stach, Ilse von: Der Petrussegen. Erinnerungen und Bekenntnisse, Münster o. J.: Regensbergsche Verlagsbuchhandlung 1940
Steiner, Rudolf | „Sie Mensch von einem Menschen!“ Rudolf Steiner in Anekdoten, hg. v. Wolfgang G. Vögele, Basel: Futurum 2012
— Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Interviews, Satiren, hg. v. Wolfgang G. Vögele, Dornach: Futurum 2005, Dornbach: Pforte [2]2005
— Der andere Rudolf Steiner. Augenzeugenberichte, Interviews, Karikaturen, hg. v. Wolfgang G. Vögele, Dornach: Futurum 2011
— Sam, Martina Maria: Rudolf Steiner [mehrbändige Biographie, bislang 2 Bde.], Dornach: Verlag am Goetheanum 2018 ff.
— Selg, Peter: Rudolf Steiners Atelier. Die letzte Lebenszeit – The final Years, Arlesheim: Ita Wegman Institut 2019
— Skagen, Kaj: Anarchist, Individualist, Mystiker. Rudolf Steiners frühe Berliner Jahre 1897–1902, Basel: Rudolf Steiner Verlag 2020

— Hecker, Jutta: Rudolf Steiner in Weimar. Dornach: Verlag am Goetheanum 1999
— Wir erlebten ihn noch. Rudolf Steiner, Späte Gespräche mit Zeitzeugen, hg. v. Michael Wortmann, Borchen: Möllmann 2002
— Wir erlebten Rudolf Steiner. Erinnerungen seiner Schüler, hg. v. Maria J. Krück von Poturzyn ([1]1957), Stuttgart: Freies Geistesleben [6]1980
— Erinnerungen an Rudolf Steiner, hg. v. Erika Beltle / Kurt Vierl, Stuttgart: Freies Geistesleben 1979
Steffen, Albert | Hartmann, Klaus: Albert Steffen. Band 1 [von drei geplanten Bänden]: Die jungen Jahre des Dichters, Dornach: Verlag für Schöne Wissenschaften 2019
— Begegnungen mit Rudolf Steiner. Leipzig: Grethlein & Co. 1926
Stein, Walter Johannes | Tautz, Johannes: W. J. Stein. Eine Biographie, Dornach: Verlag am Goetheanum 1989
Steiner, Marie | s. Sivers von, Marie
Strakosch, Alexander: Lebenswege mit Rudolf Steiner. Erinnerungen, Bd. 1, Straßburg / Zürich o. J. (1947) / Zweiter Teil 1919–1925, Dornach 1952; Neuausgabe (in einem Band) Dornach: Verlag am Goetheanum 1994
Strohschein, Albrecht | Kon, G. Alfred: Gründerschicksale der Heilpädagogik – Albrecht Strohschein und sein Lebensumkreis, Borchen: Möllmann 2004
Sydow, Joachim: Aus der Begründungszeit der Christengemeinschaft. Seine persönlichen Erinnerungen, Gedenkworte an ihn, die drei Träume von ihm, Biographie, Basel (Manuskriptdruck) 1972
Tomberg, Valentin | Heckmann, Liesel: Valentin Tomberg. Leben, Werk, Wirkung, 3 Bde., Schaffhausen: Novalis 2001–2016
Treichler, Rudolf (d. Ä.): Wege und Umwege zu Rudolf Steiner (verfaßt 1968/1972), Manuskriptdruck 1974
Turgenieff, Assja: Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum ([1]1972), Stuttgart: Freies Geistesleben [3]1993
Turgenieff-Pozzo, Natalie: Zwölf Jahre der Arbeit am Goetheanum 1913–1925, Dornach: Verlag am Goetheanum 1942
Vreede, Elisabeth | Elisabeth Vreede. Ein Lebensbild, hg. v. Madeleine P. van Deventer u. a., Arlesheim: Natura 1976
Wachsmuth, Guenther | Schöffler, Heinz Herbert: Guenther Wachsmuth. Ein Lebensbild, Dornach: Verlag am Goetheanum 1995
Wegman, Ita | Daems, Willem F.: Ita Wegmans Zürcher Zeit, in: Das Wirken Rudolf Steiners. Bd. III, 1917–1925, hg. v. Georg Hartmann, Dornach: Novalis 1987, 73–81
— Deventer, Madeleine P. van: Wie kam das medizinische Buch zustande?, In: Ita Wegmans Erdenwirken aus heutiger Sicht, Eine Festschrift zu ihrem 100. Geburtstage, hg. v. Andreas Grunelius, Arlesheim: Natura 1976, 8–10
— Zeylmans van Emmichoven, Emanuel: Wer war Ita Wegman? 3 Bde., Heidelberg: Georgenberg 1992
— Deventer, Madeleine P. van: Ita Wegmans Wirken als Arzt, in: Zeylmans van Emmichoven, J. E.: Wer war Ita Wegman?, 3 Bde., Heidelberg: Verlag am Goetheanum 1992, II, 336–338
— Schmiedel, Oskar: Aufzeichnungen (1943/1957), in: Zeylmans van Emmichoven, J. E.: Wer war Ita Wegman?, 3 Bde., Heidelberg: Georgenberg 1992, III, 414–461
Wistinghausen, Almar von: Erinnerungen an den Anfang der biologisch-dynamischen Wirtschaftsweise. Vom landwirtschaftlichen Auftrag Rudolf Steiners und von seinen Schülern, Darmstadt: Lebendige Erde 1982
— Wir haben es gewagt. Lebensbericht eines Pioniers der Biologisch-Dynamischen Wirtschaftsweise, Frankfurt a. M.: Info3 1993 (Reprint 2018)

Woloschin, Margarita: Die grüne Schlange ([1]1954), Stuttgart: Freies Geistesleben [8]2009
— Erinnerungsbilder aus arbeitsreicher Zeit, in: Steiner, Rudolf: Zwölf Entwürfe für die Malerei der großen Kuppel des ersten Goetheanum, hg. v. Marie Steiner / Rudolf Steiner, Dornach: Verlag am Goetheanum 1930, 4–9
Zweig, Stefan: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers ([1]1944), Frankfurt a. M.: Fischer 1985

Marty Bax

Niederlande

Paaschen, Jacqueline van: Mondriaan en Steiner. Wegen naar nieuwe beelding, Den Haag: Uitgeverij Komma 2017

– Piet Mondriaans Arbeit wird aus anthroposophischer Perspektive gedeutet. Die hektographierten Mitschriften der Vorlesungen, die Steiner 1908 in den Niederlanden hielt, sind Teil von Mondriaans Nachlass. Er versah diese Vorträge mit Bleistiftmarkierungen. Steiners Texte gelten als ein Ausdruck von Mondriaans kreativem Streben nach Abstraktion.

Verdonk, Janine: De antroposofische orde. Religieus individualisme, gemeenschapsleven en maatschappelijke participatie in de antroposofische beweging van Nederland, Amsterdam: Vrije Universiteit University Press 2015

– Die Kulturanthropologin Janine Verdonk war zwanzig Jahre lang in der anthroposophischen Bewegung aktiv. Durch ihre Kinder, die eine Waldorfschule (holländisch: Vrije School) besuchten, entstand ihr Interesse für die Strukturen der Waldorf-Bewegung und dafür, wie Menschen, die sich Rudolf Steiner verbunden wissen, heute ihren religiösen Individualismus – mit dem charakteristischen Fokus auf ihr eigenes „Selbst“ – mit einem Engagement für andere, für ihre eigene Gemeinschaft und mit sozialem Engagement verbinden. Die Autorin erläutert die Ideen und Praktiken zeitgenössischer anthroposophischer Institutionen wie Waldorfschulen und Pflegeeinrichtungen und ihre Wurzeln in Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse des späten 19. Jahrhunderts.

Ruiter, Peter de / Huussen, Arend Hendrik / Paaschen-Louwerse, Jacqueline van: Jacoba van Heemskerck van Beest. 1876–1923, Zwolle: schilderes uit roeping 2005

– Die Freifrau Jacoba van Heemskerck van Beest war über zehn Jahre in der niederländischen Avantgarde aktiv. Sie schuf ein vielseitiges Oeuvre, das sich von figurativen zu abstrakten Darstellungen entwickelte: Gemälde, Zeichnungen, Grafiken, Glasmalereien und Glasmosaike. Bäume und Segelboote sind ein häufig wiederkehrendes Motiv. Van Heemskerck arbeitete in Den Haag und Domburg. Nach 1913 präsentierte Herwarth Walden sie unter der expressionistischen Avantgarde in seiner Galerie „Der Sturm“ in Berlin. Ein zentrales Argument lautet, dass sie unter Rudolf Steiners Einfluss fast vollständig abstrakt gearbeitet habe.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-019

Jan-Erik Ebbestad Hansen

Nordische Länder

Die Literatur zu einzelnen Ländern Nordeuropas (Finnlands, Norwegens und Schwedens) ist unter diesen Stichworten separat verzeichnet.

Western Esotericism in Scandinavia. Hg. v. Henrik Bogdan / Olav Hammer, Leiden: Brill 2016
- Der Band enthält kurze, lexikalische Artikel über die Anthroposophie in Schweden, Norwegen, Finland und Dänemark. Henrik Bogdan is Professor an der Universität Göteborg, Olav Hammer an der Universität Odense.

Antroposofien i Norden. Fem land i samarbeide, hg. v. Oddvar Granly / Oskar B. Hansen, Oslo: Antropos 2008
- Essays über die Geschichte der Anthroposophie und die Zusammenarbeit der anthroposophischen Institutionen in Norwegen, Dänemark, Schweden, Finnland und Island aus anthroposophischer Perspektive; mit einer Übersicht der Vorträge Steiners in Norwegen, Schweden, Dänemark und Finnland. Zu Granly s. o. unter Norwegen.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. (cc) BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-020

Jan-Erik Ebbestad Hansen

Norwegen

Christensen, Terje / Granly, Oddvar: Mot strømmen. Norske antroposofer i biografiske skisser, Oslo: Antropos 2011

– Biographische Skizzen von zentralen norwegischen Anthroposophen aus anthroposophischer Perspektive. Granly war Waldorflehrer, Christensen Studienrat an Gymnasien.

Christensen, Terje: En kulturimpuls slår rot. Fra antroposofiens første tid i Norge, Oslo: Antropos 2008

– Darstellung der ersten Jahren der Anthroposophie in Norwegen aus anthroposophischer Perspektive; mit einer Übersicht der Vorträge Steiners in Norwegen.

Edlund, Bente: Kulturøyer. Antroposofiske tiltak for mennesker med spesielle behov 1924–1990, Oslo: Antropos 2010

– Geschichte der anthroposophischen Heilpädagogik in Norwegen. Überarbeitete Dissertation aus dem Jahr 2008. Edlund unterrichtet an der Steinerhøyskolen (Hochschule für Waldorfpädagogik) in Oslo.

Hansen, Jan-Erik Ebbestad: En antisemitt trer frem. Alf Larsen og Jødeproblemet, Oslo: Forlaget Press 2018

– Untersuchung zum Antisemitismus unter den norwegischen Anthroposophen. Ebbestad Hansen ist Professor emeritus an der Universität Oslo.

— The Jews – Teachers of the Nazis? Anti-Semitism in Norwegian Anthroposophy, in: NORDEUROPAforum 2015, 161–216

– Aufsatz über den Antisemitismus unter den norwegischen Anthroposophen.

— Antroposofiske og antroposofisk inspirerte tidsskrifter i Norge, in: Arr – idéhistorisk tidsskrift 4/2019, 47–59

– Aufsatz über die Entwicklung und die zentralen Themen anthroposophischer Kulturzeitschriften Norwegens.

Sandberg, Kristin A. / Kristoffersen, Trond K. O.: Det de ikke forteller oss. Steinerskolens okkulte grunnlag, Oslo: Cappelen Damm 2010

– Kritische Darstellung der okkulten Voraussetzungen von Waldorfpädagogik, anthroposophischer Medizin und Landwirtschaft. Die Autoren sind Schriftsteller respektive Lehrer.

Skagen, Kaj: Morgen ved midnatt. Den unge Rudolf Steiners liv og samtid, verk og horisont 1861–1902, Oslo: Vidarforlaget 2015

– Umfassende und detaillierte Darstellung von Rudolf Steiners Leben und Werk von 1861 bis 1902 in einem geschichtlichen Kontext. Skagen ist freier Schriftsteller und entscheidend von der Anthroposophie beeinflusst; keine spezifischen Informationen über Steiner in Norwegen.

Schiøtz, Cato / Waage, Peter Normann, hg., Fascinasjon og forargelse. Steiner og antroposofien sett utenfra, Oslo: Pax 2000

– Kritische und apologetische Essays über Steiner und die anthroposophische Bewegung. Schiøtz und Waage sind einige der profiliertesten Anthroposophen Norwegens. Schiøtz ist ein Rechtsanwalt, Waage war Journalist und ist zurzeit Stipendiat des norwegischen Staates.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. (cc) BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-021

Sparby, Terje: Rudolf Steiner som filosof, Oslo: Pax 2013.
– Aufsätze über die Philosophie Rudolf Steiners. Sparby ist Professor für Philosophie and Leiter Forschung an Steinerhøyskolen (Hochschule für Waldorfpädagogik) in Oslo.
Sparby, Terje, Rudolf Steiner's Idea of Freedom. As Seen in the Panorama of Hegel's Dialectic. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 21(1) 2016.
– Aufsatz über die Freiheitsphilosophie Rudolf Steiners in einer hegelianischer Perspektive.
— The Phenomenology of the Imaginative Consciousness in Steiner. *Steiner Studies* 1 2020.
– Aufsatz über Rudolf Steiners Theorie über imaginatives Bewusstsein.
— Body, Soul, and Spirit: An Explorative Qualitative Study of Anthroposophic Meditation and Spiritual Practice. *Religions* 11 (6) 2020.
– Aufsatz über antroposophische Meditation und geistige Praxis.
Stabel, Anne-Mette: Hva skal vi med Skole? Steinerskolens historie i Norge 1926–2016, Oslo: Pax 2016
– Geschichte der Steinerschulen (Waldorfschulen) in Norwegen. Überarbeitete Dissertation aus dem Jahr 2014. Stabel unterrichtet an Steinerhøyskolen (Hochschule für Waldorfpedagogik) in Oslo.
Waage, Peter Normann: Mennesket, makten og markedet. Rudolf Steiners sosiale ideer i møte med globaliseringen, Oslo: Pax 2002
– Darstellung von Steiners Dreiglierderungsideen im Lichte der Globalisierung. Zu Waage s. o.

Ionuț Daniel Băncilă
Osteuropa

Die Erforschung der Rezeption der Anthroposophie in Osteuropa ist fragmentarisch. Der Einfluss der Anthroposophie auf verschiedenen Kunstwerken (Literatur, Malerei usw.) oder Künstler ist besser als andere Bereichen untersucht. Lokale relevante Archivmaterialien (nicht zuletzt diejenigen der lokalen Sicherheitsdienste vor und während der osteuropäischen kommunistischen Regierungen) bleiben weitgehend unerforscht. Anderen Aspekten des breiteren kulturellen Einflussspektrums der Anthroposophie in der Region (Waldorfpädagogik, anthroposophische Medizin usw.) bleiben, trotz einiger weniger Ausnahmen, ungenügend erforscht.

Binder, Hartmut: Rudolf Steiners Prager Vortragsreise im Jahr 1911 Berichtigungen und Ergänzungen zu der Kritischen Ausgabe der Tagebücher Kafkas, in: Editio, Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft 9, Heft 2/1995, 214–233
– Untersuchung zu den Vorträgen Rudolf Steiners in Prag (1911) auf der Grundlage von Archivmaterialien Franz Kafkas, Max Brods und der lokalen Polizeibehörde.
— Der Prager Fanta-Kreis. Kafkas Interesse an Rudolf Steiner, in: Sudetenland, Europäische Kulturzeitschrift 38/1996, 106–150
– Untersuchung zu dem anthroposophischen Kreis um Berta Fanta (1865–1918).
Buleu, Constantina Raveca: Antroposofie transilvană în perioada interbelică [Siebenbürgische Anthroposophie in der Zwischenkriegszeit], in: Transilvania din Cuvinte [Siebenbürgen aus Worten], hg. v. Irina Petraș, Cluj-Napoca: Școala Ardeleană 2017, 208–213
– Untersuchung zum ersten Heft (1930) des siebenbürgischen anthroposophischen Zeitschrift Scafandrierul [Der Seetaucher]
Chłodna-Błach, Imelda: Rudolfa Steinera antropozoficzna nauka o wychowaniu [Rudolf Steiners anthroposophische Erziehungslehren], in: Człowiek w Kulturze 15/2003, 281–303
– Darstellung der anthroposophischen Grundlagen der Pädagogik Rudolf Steiners, der spirituellen Erkenntnistheorie und ihrer Probleme in der Praxis.
Choczyński, Marcin: Elementy społecznego charakteru wychowania w pedagogice Waldorfskiej. [Elemente der sozialen Charakteristika der Waldorfpädagogik], in: Seminare. Poszukiwania naukowe 33/2013, 165–178
– Darstellung der Waldorfpädagogik unter besonderer Berücksichtigung ihres Bezugs auf soziale Kontexte.
Eliade, Mircea: Rudolf Steiner: Ocultism, teosofie? [Rudolf Steiner: Okkultismus, Theosophie?], in: Adevărul literar și artistic 289/1926, 5–6
— Misterele și inițierea orientală. Scrieri de tinerețe 1926 [Die Mysterien und die orientalische Initiation. Jugendschriften, 1926], hg. v. Mircea Handoca, Bukarest: Humanitas 1998, 131–141
– Artikel des noch jungen rumänischen Religionshistoriker Mircea Eliade (1907–1986) über Rudolf Steiner als Reformator von Okkultismus und Theosophie.
König, Walter: Rudolf Steiner und Siebenbürgen, in: Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 21, Heft 1/1998, 1–7
Schola seminarium rei publicae. Aufsätze zu Geschichte und Gegenwart des Schulwesens in Siebenbürgen und Rumänien, Köln: Böhlau 2005, 201–208

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-022

– Darstellung des Kontextes des Aufenthaltes Rudolf Steiners in Siebenbürgen in 1889.

Maliti-Fraňová, Eva: Andrej Belyj na cestách za Steinerovou antropozofiou. Medzi chrámami ducha západnej Európy [Andrej Belyj unterwegs zu Steiners Anthroposophie. Unter den Tempeln des Geistes Westeuropas], in: Language and Literature Studies 10/2018, 113–121

– Analyse der Memoiren von Andrej Belyj insbesondere hinsichtlich seiner Kontakte nach Westeuropa und von Belyjs Mitwirkung an Architekturprojekten (La Maison du Peuple/ Brüssel; Goetheanum/ Schweiz).

Milovanović, Miloš: The Anthroposophy of Professor Radojčić, in: Journal of Literature and Art Studies 3/2013, 451–459

– Untersuchung zum kunsthistorischen Werk des serbischen Mathematikers Miloš Radojčić (1903–1975).

Musiał, Łukasz: W poszukiwaniu straconego Kafki. [Auf der Suche nach dem verlorenen Kafka], in: Teksty Drugie 6/2013, 222–241

– These eines bislang unterschätzten Einflusses von Steiner auf Franz Kafkas Werke, insbesondere auf das Buch *Der Prozess*, aus anthroposophischer Perspektive.

— ‚Proces' – co nowego? [‚Der Prozess' – was gibt es Neues?], in: Przegląd Humanistyczny 60, Heft 1/2016, 83–94

– Analyse von Franz Kafkas Roman *Der Prozess* mit der aus anthroposophischer Perspektive formulierten These, dass sich Kafka auf Steiners Buch *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* bezogen habe.

Oboleńska, Diana: Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого [Der Weg zur Einweihung. Anthroposophische Motive in den Romanen Andrej Beljys], Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2009

– Monographie zum Einfluss Rudolf Steiners auf das literarische Werk Andrej Beljys.

— Duch niezwyciężony. Antropozoficzna twórczość Józefiny Rogosz-Walewskiej [Ein unbesiegbarer Geist. Das anthroposophische Werk von Józefina Rogosz-Walewska], in: Teksty Drugie 5/2018, 392–404

– Untersuchung zum Einfluss Rudolf Steiners auf das literarische Werk der polnischen Schauspielerin Józefina Rogosz-Walewska (1884–1968).

Petritakis, Spyros: Quand le miroir devient lampion. Aspects de la réception de l'œuvre tardive de Nikolaus Gysis entre Athènes et Munich, in: Quêtes de modernité(s) artistique(s) dans les Balkans au tournant du XXe siècle, Actes du colloque organise à Paris les 8 et 9 novembre 2013, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, hg. v. Catherine Méneux u. a., Paris: HiCSA Editions 2016, 71–97

— Rudolf Steiner's Engagement with Contemporary Artists' Groups. Art-Theoretical Discourse in the Anthroposophical Milieu in Germany in the Early 20th Century, in: Journal of Art Historiography 19/2018, 1–33

— The Reception of Nikolaos Gyzis's 'Behold the Bridegroom Cometh' by Rudolf Steiner in Munich in 1910. Its Ideological Premises and Echo in the Cross-Fertilization of Artistic and Theosophical Doctrines, in: Studies on Western Esotericism in Central and Eastern Europe, hg. v. Nemanja Radulović u. a., Szeged: JATE Press 2019, 83–107

– Zur Rezeption des griechischen Malers Nikolaos Gyzis (1842–1901) durch Rudolf Steiner.

Rzeczycka, Monika: Русский эзотеризм в исследованиях Гданьской Лаборатории недогматической духовности. [Russische Esoterik in der Forschung des ‚Labors für nicht-dogmatische Spiritualität'], In: Przegląd Rusycystyczny 150, Heft 2/2015, 97–107

— Russian Esotericism in the Research conducted by the ‚Laboratory of Non-Dogmatic Spirituality', in: Polish Journal of the Arts and Culture 13/2015, 137–146

– Untersuchungen zu den anthroposophischen Handschriften des russischen Mathematikers L. A. Novikovs.
— Esoteric Mythologies in Action. Images and Symbols of Russian anthroposophic Historiography (from Ludvig A. Novikov's Archive), in: Studia humanistyczne AGH 16, Heft 4/2017, 49–57
– Untersuchung zur anthroposophischen Historiosophie L. Novikovs
Sałdan, Switłana: Światopogląd Johanna Wolfganga Goethego i antropozofia Rudolfa Steinera. [Das Weltbild von Johann Wolfgang von Goethe und die Anthroposophie Rudolf Steiners], in: Prace Naukowe Akademii im Jana Długosza w Częstochowie. Edukacja Muzyczna 9/2014, 149–158
– Überlegungen zu dem Verhältnis der ästhetischen Ansichten von Johann Wolfgang Goethe und Rudolf Steiner.
Schroeder, Hans-Werner: Friedrich Benesch. Leben und Werk, 1907–1991, Stuttgart-Berlin: Mayer 2007
– Biografie des aus Siebenbürgen stammenden Leiters des Stuttgarter Priesterseminars (zwischen 1958–1985) Friedrich Benesch (1907–1991).
Sharapenkova, Natalia Gennadievna: Роман «Москва» Андрея Белого и «Фауст» И. В. Гёте в контексте антропософии Р. Штайнера. [Andrej Belyjs Roman *Moskau* und Goethes Drama *Faust* im Kontext von Rudolf Steiners Anthroposophie], in: Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Общественные и гуманитарные науки 2013, 63–67
– Untersuchung zu anthroposophischen Motiven in Belyjs Roman *Moskau* und den Bezugnahmen auf Goethes *Faust*.
Svetoslava Toncheva, Антропософската менталност – духовно-научен светоглед? [Die anthroposophische Weltanschauung – eine spirituell-wissenschaftliche Lebensauffassung?], in: Български фолклор 37, Heft 2/2011, 92–98
– Überlegungen zu den Spezifika des Anspruchs der anthroposophischen Weltanschauung, mit wissenschaftlichen Mitteln in die Sphäre des Geistigen zu führen.
Vaňa, Zdeněk: Rudolf Steiner in Prag. Zur Geschichte der tschechischen anthroposophischen Bewegung, in: Beiträge zu Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach 109/1992, 1–42
– Untersuchung zum Aufenthalt Rudolf Steiners in Prag und den Anfängen der tschechischen Anthroposophie.
Voda, David: Anthroposophische Kunst aus Prag, Böhmen (Theresienstadt) und Mähren (Wien), in: Aenigma, Hundert Jahre anthroposophische Kunst, hg v. Reinhold Fäth u. a, Olomouc: Muzeum umění Olomouc 2015, 224–258
– Untersuchung zur mitteleuropäischen, anthroposophisch beeinflussten Kunst.
Voda, David / Voda Eschgfäller, Sabine: Antroposofové na Moravě (a v Čechách). Příspěvek ke kulturním dějinám a orální historii anthroposofického hnutí 1911–1992 [Anthroposophen in Mähren (und in Böhmen). Ein Beitrag zur Kulturgeschichte und Oral History der anthroposophischen Bewegung zwischen 1911–1992], Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci 2014
– Untersuchung zur Geschichte der Anthroposophie in Mähren und Böhmen.
[Voda] Eschgfäller, Sabine: Wir fanden einen Pfad. Anmerkungen zur Geschichte der Anthroposophie in Olmütz, in: Brücken, Germanistisches Jahrbuch Tschechien–Slowake*i* 18/2010, 225–239
– Untersuchung zur Anthroposophie in Olmütz.
Voda Eschgfäller, Sabine: Die anthroposophische Bewegung in den böhmischen Ländern. Anmerkungen zum Aspekt von Zentralität und Peripherie ihrer Gruppierungen, in: Zentrum und Peripherie aus literaturwissenschaftlicher Sicht, hg. v. Martin Maurach u. a., Opava: Slezská univerzita v Opavě 2017, 105–117

– Untersuchung zu den frühen tschechischen anthroposophischen Kreisen.
— Galgenbruder und Pfadsucher. Anmerkungen zu Christian Morgenstern als anthroposophischem Autor, in: Brücken, Germanistisches Jahrbuch Tschechien–Slowakei 20/2012, 261–270
– Zum Einfluss der Anthroposophie im Spätwerk des Dichters Christian Morgenstern (1871–1914)
Wood, David W.: Rudolf Steiner and Professor (Josef) Capesius on the Centenary of the First Mystery Drama in Munich (1910–2010), in: New View 58/2010–2011, 53–62
— Rudolf Steiner und Professor (Josef) Capesius – Teil 1. Dem Urbild aus den Mysteriendramen auf der Spur, in: Die Drei 2/2011, 21–31
— Teil 2. Die Prüfung einer Seele – Zur Gestalt des Capesius in den Mysteriendramen, in: Die Drei 3/2011, 33–43
– Untersuchung zur Rezeption Rudolf Steiners im Kreis der siebenbürgischen Intellektuellen, insbesondere bei Josef Capesius (1853–1918), mit der Edition bisher unbekannter Archivmaterialien. Josef Capesius sei das Modell für die gleichnamige Figur in den Mysteriendramen Steiners gewesen.
Zatorska-Salmanowicz, Ewa: Franciszka Siedleckiego droga do teatru. [Franciszek Siedleckis Weg zum Theater], in: Roczniki Humanistyczne 58/2010, 11–36
– Untersuchungen zum Werk des polnischen Malers, Bühnenbildners und Theaterkritikers Franciszek Wincenty Siedlecki (1867–1934), der während seines Aufenthaltes in der Schweiz während des Ersten Weltkriegs Glasmalereien für das Goetheanum entwarf.
Ziegler, Gerda: ‚… von den schönen Tagen in Hermannstadt'. Rudolf Steiners Aufenthalt in Hermannstadt am Jahresende 1889 und die Folgen für das siebenbürgische Geistesleben, Sibiu: Schiller Verlag 2018
– Monographie zum Kontext und den Folgen des Aufenthaltes Rudolf Steiners in Hermannstadt / Sibiu.
Zdražil, Tomáš: Rudolf Steiner a Praha. Osobnosti, instituce, impulzy [Rudolf Steiner in Prag. Persönlichkeiten, Institutionen, Impulse], Hranice: Nakladatelství Fabula 2015. (Deutsch in: Rudolf Steiners Beziehungen zu Prag, in: „Okkulte Physiologie", Rudolf Steiners Prager Kurs (1911), hg. v. Peter Selg, Arlesheim: Ita Wegman-Institut 2015, 97–118)
– Untersuchung über den Aufenthalt Rudolf Steiners in Prag.

Ansgar Martins

Rassenlehre und Völkerpsychologie

Rudolf Steiners rassistische Überzeugungen im Zusammenhang mit seiner evolutionären Weltanschauung sind inzwischen gut erforscht, deren Rezeption durch Anthroposophen außer für die Jahre zwischen 1933 und 1945 nur sporadisch. Weniger untersucht, aber inhaltlich viel prägender sind die deutschnationalen Ideale sowie die „Mitteleuropa"-Konzeption. Es fehlt auch eine umfassende Darstellung des vor allem neuerdings viel diskutierten Themas „Verschwörungstheorie" bei Rudolf Steiner. Publikationen, deren Schwerpunkt auf der Geschichte der Anthroposophie im Nationalsozialismus liegt, sind im vorliegenden Band unter „Quellen und Literatur zur Anthroposophie nach 1925" abgedruckt.

Barz, Heiner: Der Geist und die Geschichte oder: Die unsanfte Verschwörung, in: Neue Sammlung 29 (1989), 395–402
– Kritischer Lektürebericht zu Steiners Weltkriegs-Vorträgen.

Bierl, Peter: Wurzelrassen, Erzengel und Volksgeister. Die Anthroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik, Hamburg: konkret 2005
– Dokumentation rassistischer und völkerpsychologischer Vorstellungen unter Anthroposophen im 20. Jahrhundert.

Brüll, Ramon / Heisterkamp, Jens: Frankfurter Memorandum. Rudolf Steiner und das Thema Rassismus, Frankfurt a. M.: Info3 2008
– Kritische binnenanthroposophische Stellungnahme.

Husmann, Jana: Schwarz-Weiß-Symbolik. Dualistische Denktraditionen und die Imagination von ‚Rasse', Religion – Wissenschaft – Anthroposophie, Bielefeld: Transkript 2010
– Analyse Steiners mit den Instrumentarien der „Critical Whiteness"-Forschung.

Kaiser, Ullrich: Vom Festschreiben zum Aktualisieren. Rassismuskritische Hermeneutik der Anthroposophie, in: Die Drei 91 (2)/2021, 43–55
– Anthroposophie-interne kritische Reflexion zum Umgang mit Steiners Rassendenken.

Koren, Israel: Between Racism and Universalism. Rudolf Steiner's Doctrine of Racial Development and Decline, in: Aries [digitaler Vordruck, 19.19.2022]; online: https://doi.org/10.1163/15700593-tat00002 (4.1.2022)
– Zu Spannungen zwischen universalistischen und hierarchischen Denkansätzen Steiners.

Martins, Ansgar: Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner, Frankfurt a. M.: Info3 2012
– Untersuchung zum sich verändernden Stellenwert von Rassismus und Nationalismus in Steiners Werk über die Jahre.

— Rassismus, Reinkarnation und die Kulturstufenlehre der Waldorfpädagogik. Anthroposophische Rassenkunde auf dem Weg ins 21. Jahrhundert, in: Rassismus. Von der frühen Bundesrepublik bis in die Gegenwart, hg. v. Vojin Saša Vukadinović, Berlin: De Gruyter 2022, 565–588
– Zum Weiterleben des anthroposophischen Rassismus und Nationalismus nach 2000 und in der Waldorfpädagogik.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. [CC BY-NC-ND] Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-023

Schmid, Georg: Die Anthroposophie und die Rassenlehre Rudolf Steiners zwischen Universalismus, Eurozentrik und Germanophilie, in: Anthroposophie und Christentum. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung, hg. v. Joachim Müller, Freiburg: Paulus 1995, 138–194
– Erste wissenschaftliche Rekonstruktion und werkinterne Periodisierung von Steiners Rassismus und Völkerpsychologie.

Staudenmaier, Peter: Race and Redemption. Racial and Ethnic Evolution in Rudolf Steiner's Anthroposophy, in: Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions 3/2008, 4–36
– Bislang gründlichste englischsprachige Analyse.

— Rudolf Steiner and the Great War: Karma, Clairvoyance, and the German Spiritual Mission, in: Prophecy, Prognosis, and Politics from Antiquity to the Modern Age, hg. v. Christian Hoffarth, Frankfurt a. M.: Klostermann 2022, 239–254
– Übersicht zu Steiners Kriegs-Deutung.

Zander, Helmut: Anthroposophische Rassentheorie. Der Geist auf dem Weg durch die Rassengeschichte, in: Völkische Religion und Krisen der Moderne, Entwürfe „arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, hg. v. Justus H. Ulbricht / Stefanie v. Schnurbein, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, 292–341
– Chronologische werkinterne Rekonstruktion bei Steiner und Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte.

— Rudolf Steiners Rassenlehre. Plädoyer, über die Regeln der Deutung von Steiners Werk zu reden, in: Völkisch und national, Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert, hg. v. Uwe Puschner / Ulrich Großmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 145–155
– Überlegungen zum hermeneutischen Umgang mit Steiners Positionen.

Renata von Maydell

Russland

Russland nimmt im Werk Rudolf Steiners einen prominenten Platz ein: Es ist das Land, in dem sich die zukünftige Epoche der Menschheitsgeschichte verkörpern wird und das zugleich durch die Herkunft von Helena P. Blavatsky mit den Anfängen der theosophischen Bewegung verbunden ist. In der russischen Geistesgeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts fand Steiner zahlreiche Anregungen und Anknüpfungspunkte, einige von diesen wurden ihm durch seine russischen Schüler und mehr noch Schülerinnen übermittelt, die zugleich die russischen Bezugnahmen in den Vorträgen besonders aufmerksam rezipierten. Aus der russischen Sichtweise ergab sich dadurch eine Engführung, die Andrej Belyj mit den Worten beschrieb, das russische Bewusstsein sei unbewusst anthroposophisch, in der Anthroposophie liege Russlands Zukunft und in Russland liege die Zukunft der Anthroposophie.

Die Attraktivität dieser Engführung ist einer der Gründe, warum sich für Steiner nicht nur russische Theosophinnen interessierten, die in der Deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft ein Verbindungsorgan nach Adyar suchten, sondern zahlreiche Vertreter des russischen Symbolismus, vorwiegend der zweiten Generation: neben Andrej Belyj auch Lev Kobylinskij-Ėllis und Vjačeslav Ivanov, Maksimilian Vološin sowie weitere Literaten und Künstler*innen des symbolistischen Verlags Musaget, später auch der Schauspieler Michail Čechov. Gefestigt wurden die Verbindungen durch die Möglichkeit, sich an Marie von Sievers / Steiner schriftlich und mündlich auf Russisch zu wenden.

Die Geschichte der Anthroposophie in Russland umfasst zwei zeitlich weit voneinander getrennte Epochen: erstens den Beginn des 20. Jahrhunderts mit dem engen Austausch, der durch den Ersten Weltkrieg erschwert und durch die weitere historische Entwicklung annähernd unmöglich gemacht wurde, die Anthroposophische Gesellschaft in Russland wurde 1923 verboten und in der Folge wurden Mitglieder repressiert; zweitens die letzten 30 Jahre, in denen Schulen und andere Ausbildungsstätten gegründet, landwirtschaftliche Betriebe umgestaltet, Medizin und weitere anwendungsbezogene Bereiche der Anthroposophie realisiert wurden. Diese zweite Epoche ist bisher kaum Gegenstand der Forschung.

Anthroposophie in Russland bedeutet bis in die Gegenwart ein Kapitel russisch-deutschen Kulturaustausches, mit Russischunterricht an Waldorfschulen und mit Übersetzungsprojekten – so die maßgeblich im anthroposophischen Kontext initiierte Rezeption von Denkern wie Vladimir Solov'ev und Pavel Florenskij.

Die von russischen Anthroposoph*innen betriebenen Webseiten bieten eine Fülle von Informationen zur Geschichte der Anthroposophischen Gesellschaft, Biographien von Mitgliedern, Archivmaterialien, Texte von Steiner in Übersetzun-

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-024

gen, Texte von russischen Autor*innen, Ankündigungen von anthroposophischen Aktivitäten. Insbesondere:
– http://bdn-steiner.ru/index.php (bzw. http://predela.net/)
– http://anthroposophy.ru/
– http://www.anthroposophie-ru.org/

Alle abgerufen am 11.05.2021.

Andrej Belyj i Ėmilij Metner. Perepiska, 2. Bde., hg. v. Aleksandr Lavrov / Džon Malmstad, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2017
– Briefwechsel des Dichters mit dem Musik- und Kulturwissenschaftler, der den symbolistischen Verlag Musaget leitete, in dem sich die russischen Anhänger Rudolf Steiners versammelten.
Andrej Belyj's Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši. [Sonderband] Russian Literature 70, Heft 1–2, hg. v. Henrike Stahl, 2011
– Beiträge aus einem Projekt zur Publikation der vorher unveröffentlichten anthroposophischen Schrift Andrej Belyjs Geschichte der Bewusstseinsseele.
Andrej Belyj. Symbolismus, Anthroposophie, ein Weg. Texte – Bilder – Daten, hg.v. Taja Gut, Dornach: Rudolf-Steiner-Verlag 1997
– Materialien zu Biographie und Werk mit der Ausrichtung auf Andrej Belyjs Beschäftigung mit der Anthroposophie.
Antroposofskij archiv L. A. Novikova. V sobranii Otdela rukopisej IMLI RAN, hg.v. Diana Oboleńska / Monika Rzeczycka / Dar'ja Moskovskaja / Maksim Fedorov, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2017
– Beschreibung eines Nachlasses von Materialien zur Geschichte der Anthroposophie und Anthroposophen in Russland und der Sowjetunion, auch zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.
Azadovskij, Konstantin / Kupčenko, Vladimir: U istokov russkogo štejnerianstva, in: Zvezda 6/1998, 146–191
– Kommentierte Publikation der Briefe der Malerin Margarita Sabašnikova (Woloschin), des symbolistischen Dichters Maksimilian Vološin und der Steiner-Schülerin Anna Minclova aus der Zeit ihrer Hinwendung zu Rudolf Steiner.
Belyj, Andrej: Ich, ein Symbolist. Eine Selbstbiographie, übers. von Siegrun Bielfeldt, Frankfurt a. M.: Insel 1987
– Autobiographische Erklärung seiner Weltsicht, die Andrej Belyj (Pseudonym für Boris Bugaev) auch 1928 am Symbolismus und der Anthroposophie ausrichtet.
— Geheime Aufzeichnungen. Erinnerungen an das Leben im Umkreis Rudolf Steiners, übers. von Christoph Hellmundt (^{1}1992), Dornach: Verlag am Goetheanum ^{2}2002
– Nicht zur Veröffentlichung bestimmte Tagebuchmaterialien über die Jahre 1911–1915.
— Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši. 2. Bde., hg. v. Michail Odesskij / Monika Spivak / Chenrike Štal' (Henrieke Stahl), Moskva: IMLI RAN 2020
– Kommentierte Erstveröffentlichung von Andrej Belyjs anthroposophischer Schrift über die Geschichte der Bewusstseinsseele.
— Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner, übers. von Swetlana Geier (^{1}1975), Basel: Futurum Verlag (Neuauflage) 2011

– Erinnernde Beschreibung der Person Rudolf Steiners.
Belyj, Andrej / Pozzo, Natascha: Dornacher Briefe. 1913 bis 1917, übers. von Christoph Hellmundt. Dornach: Verlag am Goetheanum 2019
– Briefwechsel mit Andrej Belyjs Schwägerin zur Zeit seiner Ehekrise, in dem auch die Verhältnisse im Umkreis Steiners beleuchtet werden.
Boneckaja, Natal'ja: Moj Berdjaev. Sankt Peterburg: Altejja 2021
– Abhandlung über den existenzialistischen Religionsphilosophen Nikolaj Berdjaev und seine Auseinandersetzung mit Nietzsche und Steiner.
Bugajewa, Klawdija: Wie eine russische Seele Rudolf Steiner erlebte. Übers. von Elisabeth Ohlmann-v. Pusirewsky, Basel: Die Pforte 1987
– Erinnerungen der zweiten Ehefrau von Andrej Belyj.
Faccioli, Erica: Due maestri del Novecento. Michail Čechov e Rudolf Steiner, Sguardi sul teatro greco contemporaneo, Lucca: VoLo publisher 2014
– Aufsatzsammlung zum Theater von Michail Čechov und Rudolf Steiner.
Fedjušin, Viktor B.: Rußlands Sehnsucht nach Spiritualität. Theosophie, Anthroposophie, Rudolf Steiner und die Russen, Eine geistige Wanderschaft, Schaffhausen: Novalis-Verlag 1988
– Darstellung der frühen Verbreitung von Steiners Ideen in Russland.
Kazačkov, Sergej: „Meditaciej ukreplennye mysli…“: na podstupach k ponimaniju vnutrennego razvitija Andreja Belogo, in: Andej Belyj: avtobiografizm i biografičeskie praktiki, hg. v. Klaudia Kriveller / Monika Spivak, Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Nestor-Istorija 2015, 27–79
– Darlegungen des Einflusses von Äußerungen Steiners auf die Vorstellungswelt und Meditationswege von Andrej Belyj.
Kavtaradze, Georgij: Ob antroposofach staršego pokolenija. Sankt Peterburg: Ključi [1]2013.
– Erinnerungen an russische Anthroposoph*innen der sowjetischen Zeit.
Kisseleff, Tatiana: Eurythmie-Arbeit mit Rudolf Steiner. Die Jahre 1912–1925, Das Ausarbeiten und Weiterstreben, Blick in die Zukunft, Basel: Die Pforte 1982
– Erinnerungen mit Arbeitsmaterialien für die Eurythmie.
— Ein Leben für die Eurythmie. Autobiographisches ergänzt von Brigitte Schreckenbach. ([1]2005) Borchen: Ch. Möllmann [7]2016
– Erinnerungen mit Arbeitsmaterialien für die Eurythmie.
Koreneva, Marina: Obraz Rossii u Rudol'fa Štejnera, in: Obraz Rossii. Rossija i russkie v vosprijatii Zapada i Vostoka, Sankt Peterburg: Institut russkoj literatury 1998, 305–316
– Darstellung des Russland-Bildes von Rudolf Steiner.
Lagutina, Irina: Rossija i Germanija na perekrestke kul'tur. Kul'turnyj transfer v sisteme russko-nemeckich literaturnych vzaimodejstvij konca XVIII – pervoj treti XX veka, Moskva: Nauka 2008
– Darstellung von Beispielen des russisch-deutscher Kulturtransfers, mit einem Schwerpunkt auf den Auseinandersetzungen von Ėmilij Medtner und Andrej Belyj über die Goetherezeption bei Steiner.
Majdel', Renata / Bezrodnyj, Michail: K perevodu stat'i Andreja Belogo „Die Anthroposophie und Russland“ na russkij jazyk, in: Novoe literaturnoe obozrenie 9/1994, 161–167
– Kommentierte Rückübersetzung des Essays von Andrej Belyj.
von Maydell, Renata: Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland, Bochum: projekt verlag 2005
– Literaturhistorische Dissertation.
Meier-Rust, Kathrin: Das „Christus-Volk“. Charakter und Mission des russischen Volkes bei Rudolf Steiner, in: Russen und Rußland aus deutscher Sicht, 19./20. Jahrhundert, Von der Bismarckzeit bis zum Ersten Weltkrieg, hg. v. Mechthild Keller, München: Fink 2000, 1012–1034

– Darstellung der Erörterungen Steiners vor dem Hintergrund deutsch-russischer Kulturverbindungen.

Obatnin; Genadij: Ivanov-Mistik. Okkul'tnye motivy v poėzii i proze Vjačeslava Ivanova (1907–1919), Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie 2000

– Darstellung der okkulten Motive im Werk des symbolistischen Dichters Vjačeslav Ivanov, der von der Steiner-Schülerin Anna Minclova ausführlich über die Vorträge und Schriften Steiners informiert wurde.

Oboleńska, Diana: De imaginatione. O ėzoteričeskoj imaginacii v russkoj kul'ture načala XX veka, Gdańsk, Wydawnictwo universytetu Gdańskiego 2014

– Abhandlung über die esoterischen (anthroposophischen) Imaginationen in der russischen Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts, u. a. zu Vasilij Kandinskij.

Pinskij, Anatolij – pjat' dekad. Hg. v. Marina Pinskaja, Moskva: Izdatel'skij dom GU VŠĖ 2008

– Materialien zu Leben und Arbeit des Mitbegründers der ersten Waldorfschule in Moskau 1989/90.

Prokofieff, Sergej O.: Maximilian Woloschin: Mensch, Dichter, Anthroposoph. Dornach: Verlag am Goetheanum 2007

– Texte, Aquarelle und weitere Materialien des symbolistischen Dichters, die sich in Bezug zu seiner Schülerschaft und Auseinandersetzung mit der Anthroposophie bringen lassen, zusammengestellt und eingeführt von dem Mitbegründer der Russischen Anthroposophischen Gesellschaft in Moskau (1991) und Mitglied des Vorstandes der Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft am Goetheanum in Dornach.

Schmitt, Angelika : Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši". Berlin: Peter Lang 2018.

– Dissertation über das kulturphilosophische Spätwerk des symbolistischen Dichters.

Spivak, Monika: Andrej Belyj – mistik i sovetskij pisatel'. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet: 2006

– Abhandlung zu Andrej Belyjs Auseinandersetzungen mit der Anthroposophie bis in den sowjetischen Kontext.

Štajner, Rudol'f [Steiner, Rudolf]: Iz oblasti duchovnogo znanija, ili antroposofija: Stat'i, lekcii i dramatičeskaja scena v perevodach načala veka, hg. v. Sergej Kazačkov / Tat'jana Strižak, Moskva: Ėnigma 1997

– Ausgabe von Texten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts ins Russische übersetzt wurden, mit einem ausführlichen Kommentar, der Aspekte der Rezeption von Steiners Texten in Russland klärt.

Surina, Tamara: Rudol'f Šteijner i rossijskaja teatral'naja kul'tura. Michail Čechov, Vsevolod Mejerchol'd, Andrej Belyj, Moskva: Progress-Plejada 2014

– Schilderung des Einflusses von Rudolf Steiner auf die russische Theaterkultur anhand der Arbeiten und Schriften des Schauspielers Michail Čechov, des Regisseurs Vsevolod Mejerchol'd und des Dichters Andrej Belyj.

Turgenieff, Assja: Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum. Hg. v. Maria Pozzo, ([1]1972) Stuttgart: Freies Geistesleben [3]1993

– Erinnerungen der ersten Ehefrau (Asja Turgeneva) von Andrej Belyj, die in Dornach blieb und sich dort als bildende Künstlerin einbrachte.

Turgenieff-Pozzo, Natalie: Zwölf Jahre der Arbeit am Goetheanum. 1913–1925, hg. v. Marie Steiner, Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag 1942

– Erinnerungen der Schwester von Assja Turgenieff.

Vološin, Maksimilian: Sobranie sočinenij. (1903–1905), Bd. 11,1; Perepiska s Margaritoj Sabašnikovoj (1906–1924), Bd. 11,2, hg. v. Konstantin Azadovskij / Roza Chruleva, Moskva: Ėllis Lak 2013
– Briefwechsel zwischen dem symbolistischen Dichter und der Malerin, die seine erste Frau wurde; ihre Bekanntschaft mit Steiner, ihre Schülerschaft, Aufenthalte in seiner Nähe, Mitarbeit am Bau des Goetheanums.
Woloschin, Margarita: Die grüne Schlange. Lebenserinnerungen einer Malerin ([1]1954), Stuttgart: Freies Geistesleben [8]2009
– Erinnerungen einer der ersten Schülerinnen an das Leben in Russland, besonders unter symbolistischen Künstlern, und im Umkreis von Steiner. Einen umfangreichen Kommentar beinhaltet die russische Ausgabe: Vološina, Margarita: Zelenaja zmeja: Istorija odnoj žizni, Per. M.N.Žemčužnikova, Moskva: Ėnigma 1993
Villich, Chejde [Willich, Heide]: Ėllis i Štejner, in: Novoe literaturnoe obozrenie 9/1994, 182–191
– Abhandlung über die Beziehung des symbolistischen Dichters zu Rudolf Steiner.
Willich, Heide: Lev L. Kobylinskij-Ėllis. Vom Symbolismus zur ars sacra, Eine Studie über Leben und Werk, München: Sagner 1996
– Dissertation mit einer Analyse von Werk und Biographie des symbolistischen Autors, der zeitweilig ein glühender Verehrer von Steiner war.
Žemčužnikova, Marija: Vospominanija o Moskovskom Antroposofskom obščestve. (1917–1923gg.), in: Minuvšee 6/1988, 7–53
– Erinnerungen an die Tätigkeit der Anthroposophischen Gesellschaft in Moskau der Jahre 1917–1923.

Helmut Zander

Steiner, Rudolf

Trotz der vorliegenden Biographien zu Steiners Leben bedarf eine Vielzahl von Dimensionen noch weiterer Forschung (s. Einleitung, S. 12–18). Eine schwer überschaubare Menge an Informationen über Steiners Leben findet sich in der Memoirenliteratur von Zeitgenossen (s. 289–294), insbesondere von Anthroposoph·inn·en. Die englischsprachigen Biographien enthalten kaum weiterführende Informationen. – Zur „Gesamtausgabe" als weiterhin fundamentaler Grundlage s. in der Einleitung S. 6f.; insbesondere von der neu konzipierten Ausgabe der Briefe Steiners in der Gesamtausgabe seiner Werke (mit den zugehörigen Gegenbriefen) ist eine signifikante Erweiterung unseres Wissens zu erwarten.

Bermbach, Udo: Der anthroposophische Wagner. Rudolf Steiner über Richard Wagner, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021
– Nachweis, wie Steiner Wagner durch die Brilles seines anthroposophischen Weltbildes interpretiert, vielfach gegen Wagners Intentionen.

Bock, Emil: Zeitgenossen, Weggenossen, Wegbereiter, Stuttgart: Urachhaus 1959; ders.: Rudolf Steiner. Studien zu seinem Lebensgang und Lebenswerk, Stuttgart: Urachhaus 1961
– Ausgangspunkte der systematischen Erforschung von Steiners Leben. Bock war Erzoberlenker der Christengemeinschaft.

French, Aaron: Disenchanting and Re-Enchanting German Modernity with Max Weber and Rudolf Steiner, Diss. University of California / Davis 2021
– These struktureller Gemeinsamkeiten zwischen Max Weber und Rudolf Steiner hinsichtlich des kulturellen Problemhorizontes. Die Aufarbeitung der Biographie Steiners erfolgt nicht auf dem Stand der Debatte, deutschsprachige Texte sind generell unzureichend hinzugezogen, die Rechtschreibung im Deutschen ist desaströs.

Gebhardt, Miriam: Rudolf Steiner. Ein moderner Prophet, München: Pantheon 2013
– Wichtige Interpretationen zur Kindheit und Jugend Steiners.

Hauer, Jakob Wilhelm: Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik. Vier Vorträge, Stuttgart: Kohlhammer 1922, Nachdruck 2004
– Erste Arbeit mit historisch-kritischen Elementen zur Biographie Steiner. Hauer war ein berühmter Indologe und später als Nationalsozialist an der Verfolgung der Anthroposophie beteiligt.

Lindenberg, Christoph: Rudolf Steiner. Eine Biographie, 2 Bde. (durchlaufend paginiert), Stuttgart 1997
– Erste umfassende Biographie Steiners. Lindenberg war Waldorflehrer.

— Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861–1925, Stuttgart: Freies Geistesleben 1988
– Unverzichtbare ereignisgeschichtliche Dokumentation.

Neider, Andreas / Schukraft, Harald: Rudolf Steiner in Stuttgart, Stuttgart: Belser 2011
– Gutes Bildmaterial und hilfreiche Informationen; die Abschnitte von Neider aus anthroposophischer Perspektive.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. (cc) BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-025

Osterrieder, Markus: Welt im Umbruch. Nationalitätenfrage, Ordnungspläne und Rudolf Steiners Haltung im Ersten Weltkrieg, Stuttgart: Freies Geistesleben 2014
– Dichte, teilweise exzellent recherchierte Studie zu Steiners Haltung zu Nationalstaat, Erstem Weltkrieg und der „Mitteleuropa"-Frage. Strikte anthroposophische Perspektive u. a. mit dem Ziel, Steiner vom Nationalismus und der Verteidigung der deutschen Kriegspolitik freizusprechen.
Rudolf Steiner 1861–1925. Eine Bildbiografie, hg. v. David Marc Hoffmann u. a., Basel: Rudolf Steiner Verlag 2021
– Reiches Bildmaterial zu Steiner, vielfach unveröffentlicht, dazu viel Material zu Kontexten. Kommentare vielfach aus anthroposophischer Perspektive; zugleich dokumentieren Auswahl und Kommentierung das Anliegen, die engen Traditionen der anthroposophischen Steinerbiographik zu verlassen.
Sam, Martina Maria: Rudolf Steiners Faust-Rezeption. Interpretationen und Inszenierungen als Vorbereitung der Welturaufführung des gesamten Goetheschen Faust, 1938, Basel: Schwabe 2011
– Materialreiche, hinsichtlich des Quellenmaterials beeindruckende Aufarbeitung von Steiners Rezeption und Deutung von Goethes Faust-Stoff. Die dominierende anthroposophische Perspektive wird in dieser Zürcher Dissertation mit kritischen Perspektiven der wissenschaftlichen Literatur ins Gespräch gebracht. Eine historische Kontextualisierung von Steiners Faust-Rezeption ins späte 19. / frühe 20. Jahrhundert fehlt fast ganz.
— Rudolph Steiner. Kindheit und Jugend, 1861–1884, Dornach: Verlag am Goetheanum 2018; dies.: Rudolf Steiner. Die Wiener Jahre, 1884–1890, Dornach: Verlag am Goetheanum 2021
– Erste Bände einer mehrbändigen Biografie Steiners. Eine stupende Recherchearbeite und eine überragende Materialkenntnis stehen neben einer sehr schwachen Einbeziehung von Kontexten und teilweise irritierend unkritischen, manchmal hagiographischen Deutungen. Sam ist Mitarbeiterin an der Gesamtausgabe der Werke Steiners.
— Rudolf Steiners Familie [Teil 1: Die Verwandtschaft; Teil 2: Die Eltern; Teil 3: Die Geschwister], in: Das Goetheanum 101/2022, H. 8, S. 12–15; H. 29–30, S. 16–19; H. 39–40, S. 14–17
– Ermittlung von Steiners bis anhin kaum bekanntem familiären Umfeld, exemplarisch für Sams immense Publikation auch in Miszellen und kleinen Artikeln.
— Rudolf Steiners Bibliothek. Verzeichnis einer Büchersammlung, Dornach: Rudolf Steiner Verlag 2019
– Exzellente Aufarbeitung der erhaltenen Bücher aus Steiners Bibliothek.
Selg, Peter: Rudolf Steiner, 1861–1925. Lebens- und Werkgeschichte, 3 Bde., Arlesheim: Verlag des Ita-Wegman-Instituts 2012
– Biographie mit einer umfangreichen Sammlung von Auszügen aus Steiners Werk, massiv hagiographisch. Selg ist Leiter des anthroposophischen Ita Wegman-Instituts.
Wachsmuth, Guenther: Die Geburt der Geisteswissenschaft. Rudolf Steiners Lebensgang von der Jahrhundertwende bis zum Tode (1900–1925). Eine Biographie, Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag 1941; u. d. T. Rudolf Steiners Erdenleben und Wirken, Dornach: Goetheanum [2]1951
– Wachsmuth war seit 1923 Assistent Steiners.
Wehr, Gerard: Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls (Freiburg i. Br.: Aurum [1]1982), München: Kösel [2]1987
– Wehr war lutherischer Theologe mit einem Interesse an mystischen Traditionen.
Das Wirken Rudolf Steiners, 4 Bde. Bd. I: Die Jugendzeit Rudolf Steiners in Österreich. 1861–1890, hg. v. Wilhelm Rath, Schaffhausen 1971. Bd. II: 1907 bis 1917. München – Berlin – Dornach, hg. v.

Wolfram Groddeck, Schaffhausen 1980. Bd. III: 1890–1907. Weimar und Berlin, hg. v. Georg Hartmann, Schaffhausen 1975. Bd. IV: 1917–1925. Berlin, Stuttgart und Dornach, hg. v. Heinz Herbert Schöffler, Dornach 1987

– Reiches Bildmaterial, Texte aus anthroposophischer Perspektive.

Zander, Helmut: Rudolf Steiner. Die Biographie, München: Piper [1]2011, [3]2016

– Biographie aus nicht-anthroposophischer Perspektive.

Helmut Zander
Schweden

Dahlin, Bo: On the Path Towards Thinking. Learning from Martin Heidegger and Rudolf Steiner, in: Studies in Philosophy and Education 28/2009, 537–554; online: https://doi.org/10.1007/s11217-009-9147-1 (11.05.2021)

– Wissenschaftliche Untersuchungen zur Epistemologie Rudolf Steiners und Martin Heideggers. Bo Dahlin ist Professor emeritus an der Universität Karlstad.

— Poetizing our Unknown Childhood. Meeting the Challenge of Social Constructivism, The Romantic Philosophy of Childhood and Steiner's Spiritual Anthropology, in: RoSE (Research on Steiner Education) 1/2013, 16–47

– Wissenschaftliche Untersuchung zur Kindheit in Rudolf Steiners Anthropologie.

— Gloves of Ice or Free Hands? A Nomadic Reading of Rudolf Steiner and Bergson and Deleuze and Others on Knowledge as Nonrepresentational and the Importance of Aesthesis, in: Other Education: The Journal of Educational Alternatives 2/2013, 67–89

– Wissenschaftlicher Aufsatz über Steiner, Bergson, Deleuze, gegenstandloses Denken und aisthesis.

— Rudolf Steiner. The Relevance of Waldorf Education, Cham: Springer 2017

– Untersuchung über die Relevanz der Waldorfpädagogik.

Häll, Jan: Vägen till landet som icke är. En essä om Edith Södergran och Rudolf Steiner, Stockholm: Atlantis 2006

– Darstellung des Einflusses Rudolf Steiners auf den schwedischen Dichter Edith Södergran. Häll ist schwedischer Ideenhistoriker.

Lejon, Håkan: Historien om den antroposofiska humanismen. Den antroposofiska bildningsidén i idéhistorisk perspektiv 1880–1980, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1997

– Ideengeschichtliche Darstellung der anthroposophischen Bildungsidee. Lejon war Waldorflehrer und Pfarrer in der schwedischen Kirche.

Swartz, Karen / Hammer, Olav (2022). Soft charisma as an impediment to fundamentalist discourse: The case of the Anthroposophical Society in Sweden. Approaching Religion, 12(2),18–37. https://doi.org/10.30664/ar.113383

— Management Matters. Organizational Storytelling within the Anthroposophical Society in Sweden. (Diss.) Åbo: Åbo Akademi University Press 2022.

– Soziologische Analyse der schwedischen Anthroposophie, zugleich wegweisende Arbeiten zu generellen Fragen der Soziologie der Anthroposophie (s. dazu in der Einleitung S. 34)

Tjärnstig, Leif: Didaktisk praxis i Waldorfskolan. En didaktisk analys och bildningsteoretisk tolkning av fyra waldorflärares pedagogiska tänkande och förhållningssätt, Åbo: Åbo Akademi Press 2020; online: www.doria.fi/handle/10024/ 173590?locale=lsv (11.05.2021)

– Dissertation über die didaktische Praxis der Waldorfpädagogik. Tjärnstig ist Lehrer an der Waldorfhochschule in Stockholm.

Anmerkung: Redaktion Helmut Zander

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-026

Helmut Zander

Theosophie

Rudolf Steiner war seit 1902 Mitglied der Theosophischen Gesellschaft Adyar und Generalsekretär ihres deutschsprachigen Zweiges. 1912 trennten sich Steiner und seine Anhänger von der Muttergesellschaft und änderten den Namen in Anthroposophische Gesellschaft. Die Zeit bis zu diesem Bruch, die Transformation von Steiners vortheosophischen Überzeugungen und die fortwirkenden theosophischen Prägungen von Steiners anthroposophischem Weltbild gehören weiterhin zu den schlecht erforschten und unterschätzten Bedingungen der Anthroposophie. Ein Grund liegt in der Verdrängung der theosophischen Wurzeln durch Steiner selbst (er hatte beispielsweise angeordnet, bei Neuauflagen seiner Werke „Theosophie" durch „Anthroposophie" zu ersetzen). Anthroposoph·inn·en sind dieser theosophiekritischen Leseanweisung über Jahrzehnte gefolgt; auch in der aktuellen Forschung passiert dies teilweise, etwa wo der junge, philosophische Steiner zur Matrix für den theosophischen/anthroposophischen bestimmt wird (s. dazu Ansgar Martins in diesem Band, S. 43–78).

Klatt, Norbert: Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlass von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen, Göttingen: Norbert Klatt-Verlag 1996

– Grundlegende Analyse und Dokumentation insbesondere der Beziehung Steiners zu Hübbe-Schleiden, einem Grandseigneur und „Strippenzieher" der deutschen Adyar-Theosophie.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Milieus und gesellschaftliche Praxis, 1884 bis 1945, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1]2007, [3]2008

– Historisch-kritische Aufarbeitung der theosophischen Kontexte in Steiners Leben, insbesondere hinsichtlich der Vereinsgeschichte (S. 122–172), der Konflikte bis zur Trennung (S. 799–823), der intellektuellen Dimensionen (S. 545–780) und den Konsequenzen in den Anwendungsfeldern (S. 961 ff.).

Schmidt, Robin: Rudolf Steiner und die Anfänge der Theosophie. „… eine ehrliche Sehnsucht nach der geistigen Welt …", Dornach: Rudolf Steiner-Verlag 2010

– Minutiöse Untersuchung über Steiners Begegnung mit der Theosophie seit 1900 und die Adaption ihrer Vorstellungen in den allerersten Jahren seiner Mitgliedschaft.

Clément, Christian: Kritische Ausgabe wichtiger Schriften Rudolf Steiners

— Steiner, Rudolf: Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte. Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA], Bd. 5), hg. und kommentiert von Christian Clement, mit einem Vorwort von Alois Maria Haas, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog / Basel: Rudolf Steiner-Verlag 2013

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-027

— Steiner, Rudolf: Schriften zur Anthropologie. Theosophie – Anthroposophie (Ein Fragment) (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA], Bd. 6), hg. und kommentiert von Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2017
— Steiner, Rudolf: Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? Die Stufen der höheren Erkenntnis. Samt einem Anhang mit Materialien aus Rudolf Steiners erkenntnisschulischer und erkenntniskultischer Arbeit, hg u. kommentiert von Christian Clement, mit einem Vorwort von Gerhard Wehr (= Rudolf Steiner: Schriften. Kritische Ausgabe, Bd. 7), Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog 2015
— Steiner, Rudolf: Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie. Fragment einer theosophischen Kosmogonie. Aus der Akasha-Chronik. Die Geheimwissenschaft im Umriss, 2 Bde. (= Schriften. Kritische Ausgabe [SKA 8.1 und 8.2]), hg. und kommentiert von Christian Clement, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog 2018
– Clements Ausgabe wichtiger Schriften Steiners enthält in den angeführten Bänden Erläuterungen zu theosophischen Kontexten. Reiche Informationen gibt es insbesondere in SKA 5 bis 7 (etwa zu Annie Besant oder Charles Webster Leadbeater), weniges in SKA 8. Wichtige Namen und Sachbegriffe zur Theosophie aus Clements Erläuterungen werden in den Registern nicht nachgewiesen.
Zander, Helmut: Rezensionen von Christian Clements Bänden der Ausgabe kritischer Schriften Steiners: Bd. 5: Neue Zürcher Zeitung, 26. 11.2013,Nr. 275, S. 47. – Bd. 6: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 111/2017, 463—468. – Bd. 7: H-Soz-Kult, 21.7.2015. http://www.hsozkult.de/publicationreview/ id/rezbuecher-22822. – Bd. 8: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 112/2018, 465–467.
– Kritische Perspektiven auf die vielfach fehlende Einbeziehung der wissenschaftlichen Forschung und die Unterschätzung der Bedeutung der Theosophie aufgrund von Clements Anspruch, Steiner vor allem als Philosophen zu deuten.

Ann-Kathrin Hoffmann, Heiner Ullrich

Waldorfpädagogik

Aus der Fülle von Auseinandersetzungen mit der Waldorfpädagogik in ihrer schulpädagogischen, personellen, institutionellen und historischen Facette werden nachfolgend zentrale Einzel- und Sammelwerke vorgestellt, die empirisch und theoretisch die Pädagogik in ihrer Konzeption und Praxis untersuchen. Die didaktische sowie die elementar- und heilpädagogischen Dimensionen werden lediglich am Rande und einzelne Aufsätze aufgrund ihrer Vielzahl hier nicht erfasst. Als ein Ort gegenwärtiger Beschäftigung mit empirischer und Grundlagenforschung zur Waldorfpädagogik sei zudem auf das Journal *RoSE – Research on Steiner Education* – hingewiesen, welches seit 2010 von der *Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft* in Alfter und dem *Rudolf Steiner University College* in Oslo online herausgegeben wird. – Weitere Literatur zur Waldorfpädagogik findet sich in den Stichworten zu einzelnen Regionen.

Monografien

Barth, Ulrike: Inklusion leben. Ein Arbeits- und Forschungsbuch zu Inklusion an Waldorfschulen, Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2020
– Überblickswerk zum Themenbereich Inklusion und Partizipation in der Waldorfpädagogik, inklusive Übungs- und Reflexionsaufgaben für die Praxis.

Barz, Heiner: Der Waldorfkindergarten: Geistesgeschichtliche Ursprünge und entwicklungspsychologische Begründung seiner Praxis, Weinheim / Basel: Beltz 1990
– Grundlegende Darstellung der anthroposophischen Prinzipien für die bzw. in der frühpädagogischen Praxis, Beschreibung des Kindergartenalltags und Diskussion der Lebensalterslehre Steiners im Lichte der kognitiven Entwicklungspsychologie Jean Piagets.

— Anthroposophie im Spiegel von Wissenschaftstheorie und Lebensweltforschung. Zwischen lebendigem Goetheanismus und latenter Militanz, Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1994
– Ein ideengeschichtlicher Zugang zur Wissenschaftsauffassung Steiners unter Abwägung der ganzheitlichen Praxis und der auf höhere Erkenntnis zielenden Philosophie sowie eine empirisch-qualitative Interviewstudie mit Waldorflehrern über deren berufliche Orientierungen.

Beckmannshagen, Fritz: Rudolf Steiner und die Waldorfschulen. Eine psychologisch-kritische Studie, Wuppertal: Paul-Hans Sievers 1984
– Kritische Betrachtung der waldorfpädagogischen Praxis und ihrer anthroposophischen Hintergründe. Beckmannshagen war Waldorflehrer und Leiter einer schulpsychologischen Beratungsstelle.

Büchele, Mandana: Kultur und Erziehung in der Waldorfpädagogik. Analyse und Kritik eines anthroposophischen Konzepts interkultureller Bildung, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2014

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-028

– Entwicklung eines transkulturellen Bildungskonzeptes im Anschluss an das anthroposophische Verhältnis von Kultur und Erziehung, wobei die konstatierten kulturtranszendierenden Intentionen der Anthroposophie diskussionswürdig bleiben.

Carlgren, Frans: Erziehung zur Freiheit. Die Pädagogik Rudolf Steiners, Berichte aus der internationalen Waldorfschulbewegung, Stuttgart: Freies Geistesleben 1977

– Affirmative Darstellung der Steinerschen Menschenkunde und des darauf bezogenen Curriculums der Waldorfschule.

Fintelmann, Klaus: Hibernia: Modell einer anderen Schule, Stuttgart: Klett-Cotta 1991

– Darstellung der Entwicklung der Hibernia-Schule Herne von einer Lehrwerkstatt der Hibernia AG zu einer Freien Waldorfschule, die allgemeine und berufliche Bildung integriert.

Frielingsdorf, Volker: Waldorfpädagogik in der Erziehungswissenschaft. Ein Überblick, Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2012

– Eine die pädagogische Forschung und kritisch-opponierende Positionen einbeziehende Darstellung des bisherigen und gegenwärtigen Verhältnisses von Waldorfpädagogik und Erziehungswissenschaft sowie bestehender Forschungsdesiderata.

— Geschichte der Waldorfpädagogik: von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart, Weinheim / Basel: Beltz 2019

– Historische Gesamtdarstellung der Institutionalisierung und Entwicklung der Waldorfschule in Deutschland; Frielingsdorf ist Professor für Waldorfpädagogik und ihre Geschichte an der Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft.

Geuenich, Stephan: Die Waldorfpädagogik im 21. Jahrhundert. Eine kritische Diskussion, Berlin: LIT 2009

– Reflexion der waldorfpädagogischen Charakteristika vor dem Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen und Herausforderungen; Überlegungen zu einer Waldorfpädagogik ohne Rudolf Steiner.

Giese, Cornelia: Rudolf Steiner und die Waldorfschule aus feministischer und religionskritischer Perspektive. Wiesbaden: Springer VS 2008

– Eine Analyse u. a. der den Lehrinhalten und der Pädagogik inhärenten Rollenbilder, zudem eine Auseinandersetzung mit dem freien christlichen Religionsunterricht sowie mit Steiners Christologie und der Christengemeinschaft; erstmals unter dem Pseudonym Juliane Weibring 1998 veröffentlicht.

Hövels, Karl: Beiträge zur Kritik der anthroposophischen Welt- und Lebensanschauung und kritische Beleuchtung der anthropologischen Erziehungs- und Unterrichtslehre. Diss. Bonn 1926

– Erste kritische Arbeit zur Waldorfpädagogik; der Autor decouvriert die Praxis der Waldorfschule als diejenige einer doktrinären Weltanschauungsschule.

Iwan, Rüdiger: Die neue Waldorfschule. Ein Erfolgsmodell wird renoviert, Reinbek: Rowohlt 2007

– Überlegungen zu Reformbedarfen von anthroposophischer, binnenkritischer Warte eines Waldorflehrers.

Kayser, Martina / Wagemann, Paul Albert: Wie frei ist die Waldorfschule. Geschichte und Praxis einer pädagogischen Utopie, Berlin: Christoph Links 1991

– Erfahrungsgesättigte, kritische Darstellung der Waldorfpädagogik aus der Sicht eines nicht-anthroposophischen Lehrers an einer Waldorfschule.

Klein, Ferdinand: Waldorfpädagogik in Krippe und Kita. Einblick in eine ganzheitliche Praxis. Freiburg i. Br.: BurckhardtHaus 2022

– Affirmative Darstellung der Grundgedanken und der Praxis der anthroposophischen Elementarpädagogik aus einer an der Pädagogik Janusz Korzaks orientierten erziehungsphilosophischen Position.

Kloss, Heinz: Waldorfpädagogik und Staatsschulwesen. Stuttgart: Klett 1955
– Differenzierter Vergleich der Lernkulturen der Waldorfschule einerseits mit reformpädagogischen und andererseits mit öffentlichen Regelschulen in den Anfangsjahren der Bundesrepublik.

Lindenberg, Christoph: Waldorfschulen: Angstfrei lernen, selbstbewusst handeln. Praxis eines verkannten Schulmodells, Reinbek: Rowohlt 1975
– Der Bestseller unter den Einführungswerken in die Waldorfpädagogik; Darstellung eher aktualisierend als systematisch oder historisch; bringt die Waldorfschule bewusst in Opposition zu den öffentlichen Regelschulen.

Oberman, Ida: The Waldorf Movement in Education from European Cradle to American Crucible. 1919–2018, Lewiston: Edwin Mellen 2008
– Wegweisende Geschichte der Waldorfschulen in Deutschland und den USA mit Blick auf gesellschaftsgeschichtliche Kontexte sowie die weitere Geschichte der Anthroposophie.

Oppolzer, Siegfried: Anthropologie und Pädagogik bei Rudolf Steiner. Ein geistesgeschichtlicher Beitrag zur Waldorfpädagogik, Diss. Münster 1959
– Philosophisch ambitionierte Einordnung der Anthroposophie Steiners und seiner Erziehungslehre in weiter ausgreifende ideengeschichtliche Zusammenhänge.

Prange, Klaus: Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik, Bad Heilbrunn / Obb.: Verlag Julius Klinkhard ^{3}2000
– Grundlegende Darstellung der Waldorfpädagogik aus erziehungstheoretischer Perspektive, bildungshistorische Einordnung der Waldorfpädagogik in den Spätherbartianismus sowie theorie- und praxisbezogene Kritik an Geltungs- und Gestaltungsanspruch der Anthroposophie in Erziehung und Unterricht.

Richter, Tobias: Pädagogischer Auftrag und Unterrichtsziele – vom Lehrplan der Waldorfschule. Stuttgart: Freies Geistesleben, Urachhaus ^{5}2019
– Der ursprünglich nur für die österreichischen Rudolf-Steiner-Schulen ausformulierte, inzwischen offiziös gewordene Lehr- und Bildungsplan für die Waldorfschulen im deutschsprachigen Raum. Von den altersspezifischen Entwicklungsschritten (Jahrsiebten usw.) ausgehend werden die Inhalte der Schulfächer und ihr innerer Zusammenhang beschrieben.

Rudolph, Charlotte: Waldorf-Erziehung. Wege zur Versteinerung, Darmstadt: Luchterhand 1987
– Problematisierender Blick einer ehemaligen Waldorfschülerin auf die „phantastische Waldorfwelt“ und deren tiefgreifende anthroposophische Durchdringung.

Schneider, Peter: Einführung in die Waldorfpädagogik. Stuttgart: Klett-Cotta ^{2}1982
– Anders als der Titel verheißt eine apologetische Rekonstruktion der Erkenntnislehre und Menschenkunde Rudolf Steiners.

Schneider, Wolfgang: Das Menschenbild der Waldorfpädagogik. Freiburg i. Br.: Herder 1992
– Philosophische Kritik der Erkenntnistheorie und Anthropologie Rudolf Steiners mit dem Fokus auf den Begriffen der Person und der Freiheit, die beide auch dem Erziehungs- und Unterrichtskonzept der Waldorfpädagogik zugrunde liegen.

Schrey, Helmut: Waldorfpädagogik. Kritische Beschreibung und Versuch eines Gesprächs, Bad Godesberg: Verlag Wiss. Archiv 1968
– Versuche, Differenzen und Annäherungsmöglichkeit zwischen Waldorfpädagogik und dem erziehungswissenschaftlich orientierten öffentlichen Schulwesen zu identifizieren.

Stehlik, Tom: Waldorf Schools and the History of Steiner Education. Basel: Springer International Publishing 2019

– Resümierende Betrachtung anlässlich des 100. Jubiläums unter der Frage nach dem einenden Moment der internationalen Waldorfschulen in ihren jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexten und dem Fokus auf innovative Momente als Alternativschule.

Tang, Kung-Pei: Kulturübergreifende Waldorfpädagogik. Anspruch und Wirklichkeit – am Beispiel der Waldorfschulen in Taiwan, Würzburg 2010

– Empirische Untersuchung zu drei Waldorfschulen auf Taiwan; reflektiert die kulturübergreifende Übertragbarkeit der Waldorfpädagogik als eurozentrisch geprägtes Schulkonzept.

Ullrich, Heiner: Waldorfpädagogik und okkulte Weltanschauung. Eine bildungsphilosophische und geistesgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Anthroposophie Rudolf Steiners, Weinheim / München: Juventa 1986

– Eine Analyse der steinerschen Pädagogik als normativ-dogmatische bei gleichzeitiger Würdigung der pädagogischen Praxis aus bildungsphilosophischer und ideengeschichtlicher Perspektive.

— Waldorfpädagogik. Eine kritische Einführung. Weinheim / Basel: Beltz 2015

– Eine umfassende Darstellung der Schulkultur von Waldorfschulen, ihrer Grundlagen in der esoterisch geprägten Anthroposophie Rudolf Steiners und ihrer Bildungswirkungen aus erziehungswissenschaftlicher Sicht.

Empirische Studien

Graßhoff, Gunther: Zwischen Familie und Klassenlehrer. Pädagogische Generationsbeziehungen jugendlicher Waldorfschüler, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008

– Qualitative Untersuchung mit Fallstudien zu den Passungsverhältnissen zwischen familialem und schulkulturellen Habitusformationen an einer Waldorfschule.

Höblich, Davina: Biografie, Schule und Geschlecht. Bildungschancen von SchülerInnen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010

– Qualitative Untersuchung mit Fallstudien zu den noch traditionell ausgeprägten waldorfschulspezifischen Entwürfen zu Geschlecht in den Lehrer*innen-Schüler*innen-Beziehungen am Beispiel einer Waldorfschule.

Idel, Till-Sebastian: Waldorfschule und Schülerbiographie. Fallrekonstruktionen zur lebensgeschichtlichen Relevanz anthroposophischer Schulkultur, Wiesbaden: Springer VS 2007

– Qualitative Untersuchung mit Fallstudien zur lebensgeschichtlichen Bedeutung der pädagogischen Beziehungen und der habituellen Passungsverhältnisse zwischen Waldorfschüler*innen und ihrer/ihrem Klassenlehrer*in.

Kunze, Katharina: Professionalisierung als biographisches Projekt. Professionelle Deutungsmuster und biographische Ressourcen von Waldorflehrerinnen und Waldorflehrern, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011

– Qualitative Untersuchung mit Fallstudien, welche die tiefe biografische Verankerung unterschiedlicher Formen des beruflichen Habitus bei Waldorflehrer*innen rekonstruiert, der stark mit Prozessen der Selbstfindung verbunden ist.

Randoll, Dirk: „Ich bin Waldorflehrer“. Einstellungen, Erfahrungen, Diskussionspunkte. Eine Befragungsstudie, Wiesbaden: Springer VS 2013

– Quantitative Befragung eines großen Samples von Waldorflehrer*innen im Hinblick auf ihre Ausbildungswege, beruflichen Erfahrungen, weltanschaulichen Orientierungen u. a. m.

— Waldorfpädagogik auf dem Prüfstand. Auch eine Herausforderung an das öffentliche Schulwesen, Berlin: Verlag für Wissenschaft und Bildung 1999
- Quantitative Befragung eines großen Samples von Waldorfschüler*innen der Oberstufe im Hinblick auf ihre Schulerfahrungen und ihre Schulzufriedenheit im Vergleich zu denen von Gymnasiast*innen an staatlichen Schulen.

— Waldorfschulen und das Landesabitur. Eine vergleichende Studie am Beispiel des Leistungsfaches Biologie in Hessen. Weinheim / Basel: Beltz Juventa
- Eine empirisch quantitative Studie über die Lernergebnisse von Waldorf- versus Regelschüler*innen im Abitur und eine qualitative Rekonstruktion unterschiedlicher Typen ihres Schüler*innenhabitus.

Zdrazil, Tomas: Gesundheitsförderung und Waldorfpädagogik. Diss. Univ. Bielefeld 2000
- Quantitative Fragebogenstudie an einem großen Sample von Waldorfschüler*innen der 7. bis 10. Klassen und Vergleich der Befunde mit einer repräsentativen Stichprobe gleichaltriger Regelschüler aus einer anderen Studie.

Absolventen von Waldorfschulen. Eine empirische Studie zu Bildung und Lebensgestaltung, hg. v. Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: Springer VS 2012
- Erste große, quantitative Erhebung der Erfahrungen und Biographien ehemaliger Waldorfschüler*innen aus drei Alterskohorten mit ausführlicher Auswertung und Kommentierung der Befunde.

Autorität und Schule. Die empirische Rekonstruktion der Klassenlehrer-Schüler-Beziehung an Waldorfschulen, hg. v. Werner Helsper / Heiner Ullrich u. a., Wiesbaden: Springer VS 2007
- Aufwendige qualitative Untersuchung mit kontrastiven Fallstudien zu den schülerbiografischen Wirkungen der langjährigen pädagogisch entgrenzten Beziehungen zwischen Waldorfklassenlehrer*innen und Waldorfschüler*innen.

Bildungserfahrungen an Waldorfschulen. Empirische Studie zu Schulqualität und Lernerfahrungen, hg. v. Sylva Liebenwein / Heiner Barz / Dirk Randoll, Wiesbaden: Springer VS 2012
- Umfangreiche Erhebung zu den Einstellungen und Erfahrungen an sowie der Zufriedenheit der Schüler*innen und Eltern mit den Waldorfschulen.

Waldorf-Eltern in Deutschland: Status, Motive, Einstellungen, Zukunftsideen, hg. v. Steffen Koolmann / Lars Petersen / Petra Ehrler, Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2018
- Umfangreiche, statistisch-repräsentative, quantitative Erhebung zu den Eltern, die waldorfpädagogische Einrichtungen in Anspruch nehmen respektive selbst gründen, ihrer sozialen Herkunft, Wertorientierungen und ihrer Schulzufriedenheit.

Sammelbände

Anthroposophische Heilpädagogik in der Schule. Grundlagen, Methoden, Beispiele, hg. v. Götz Kaschubowski / Thomas Maschke, Stuttgart: Kohlhammer 2013
- Beiträge von anthroposophischen Förderpädagog*innen zum Konzept der Behinderung im Sinne Rudolf Steiners mit Unterrichtsbeispielen aus heilpädagogischen Waldorfschulen und Ausblicken auf unterschiedliche Schulprofile und Schulprojekte.

Auf der Suche nach dem erlebbaren Zusammenhang. Übersehene Dimensionen der Natur und ihre Bedeutung für die Schule, hg. v. Peter Buck / Ernst-Michael Kranich, Weinheim / Basel: Beltz 1995

– Dokumentation eines Dialogs zwischen Waldorfpädagogen und einigen wenigen reformpädagogisch gesinnten Erziehungswissenschaftlern über Normen und Formen eines „goetheanistischen“, d. h. morphologisch-verstehenden naturwissenschaftlichen Unterrichts.

Die Pädagogik der Waldorfschule und ihre Grundlagen, hg. v. Stefan Leber, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983

– Beiträge waldorfpädagogischer Autor*innen zu Menschenkunde, Didaktik und Methodik und der Schulorganisation der Waldorfschulen.

Die Rudolf Steiner Schule Ruhrgebiet. Leben, lehren, lernen in einer Waldorfschule. Eine freie schule sieht sich selbst, hg. v. Rudolf-Steiner-Schule Ruhrgebiet, Reinbek: Rowohlt 1976

– Porträt einer neu gegründeten Waldorfschule vom Schulalltag bis zur Schulverfassung durch die pädagogischen Akteure selbst.

Erziehungswissenschaft und Waldorfpädagogik – der Beginn eines notwendigen Dialogs, hg. v. Fritz Bohnsack / Ernst-Michael Kranich, Weinheim / Basel: Beltz 1990

– Dokumentation eines mehrjährigen Austauschs zwischen reformpädagogisch interessierten Erziehungswissenschaftlern und Waldorfpädagogen mit dem Ziel, angesichts gemeinsamer pädagogischer Herausforderungen die anthropologischen, didaktischen und schulorganisatorischen Potentiale der Waldorfpädagogik kritisch fruchtbar zu machen, wobei durch anthroposophischen Hintergrund der allermeisten Beiträger v. a. binnenanthroposophischer Dialog.

Handbuch Waldorfpädagogik und Erziehungswissenschaft: Standortbestimmung und Entwicklungsperspektiven, hg. v. Jost Schieren, Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2016

– Beiträge namhafter, für die akademische Waldorflehrerausbildung maßgeblicher anthroposophischer Pädagog*innen über ein weitgespanntes Themenfeld, das von bildungsphilosophischen Grundfragen über die Entwicklungspsychologie und Didaktik bis zu aktuellen schulpädagogischen Einzelthemen reicht. Nur in wenigen Fällen enge Anschlüsse an den Forschungsstand der universitären Erziehungswissenschaft.

„Ich bin Waldorflehrer“. Einstellungen, Erfahrungen, Diskussionspunkte, Eine Befragungsstudie, hg. v. Dirk Randoll, Wiesbaden: Springer VS 2013

– Quantitative Befragung eines großen Samples von Waldorflehrer*innen im Hinblick auf ihre Ausbildungswege, beruflichen Erfahrungen, weltanschaulichen Orientierungen u. a. m.

Interkulturalität und Waldorfpädagogik, hg. v. Christiane Adam / Albert Schmelzer. Weinheim / Basel 2019

– Beiträge von waldorfpädagogischen Akteur*innen zu Fragen der Bildung in der Migrationsgesellschaft und ihrer Gestaltung im Rahmen von Waldorfschulen sowie zur transnationalen Ausbreitung der Waldorfpädagogik.

Personalität in Schule und Lehrerbildung. Perspektiven in Zeiten der Ökonomisierung und Digitalisierung, hg. v. Edwin Hübner / Leonhard Weiss, Opladen / Berlin / Toronto: Verlag Barbara Budrich 2017

– Auseinandersetzung mit der durch Ökonomisierung und Digitalisierung veränderten Rolle und Autorität der Lehrer*innenrolle aus anthroposophischer Sicht.

Sein und Werden. Beiträge zum Entwicklungsverständnis der Waldorfpädagogik, hg. v. Leonhard Weiss / Carlo Willmann. Wien: LIT 2021

– Beiträge ausschließlich von anthroposophisch orientierten akademischen Repräsentant*innen und Praktiker*innen der Waldorfpädagogik zur Entwicklungslehre Steiners und zu ihrer schulpädagogisch-curricularen Realisierung mit dem Schwerpunkt auf der Werteerziehung.

Sozial-Erziehung im Sozial-Verfall. Grundlagen, Kontroversen, Wege, hg. v. Fritz Bohnsack / Stefan Leber, Weinheim / Basel: Beltz 1996
Dokumentation eines mehrjährigen Austauschs zwischen reformpädagogisch inspirierten Erziehungswissenschaftlern und Waldorfpädagogen über die Strukturierung von Lehrer-Schüler-Beziehungen und über die soziale Gestaltung unterrichtlicher Lernprozesse.
Studienbuch Waldorf-Schulpädagogik, hg. v. Angelika Wiehl, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2019
– Beiträge fast ausschließlich anthroposophischer Autor*innen über philosophische, anthropologische, schulpädagogische und didaktische Aspekte der Waldorfpädagogik mit besonderer Akzentuierung der Lehrer*innenbildung.
Studienbuch Waldorf-Jugendpädagogik, hg. v. Angelika Wiehl / Frank Steinwachs. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2022
– Aktuelle Beiträge ausschließlich anthroposophisch orientierter Autor*innen über anthropologische Grundlagen und Bildungsprozesse im Jugendalter und die (schul-) pädagogischen Praxisformen ihrer Bearbeitung.
Waldorfkindergarten heute. Eine Einführung, hg. v. Marie-Luise Compani / Peter Lang, Stuttgart: Freies Geistesleben 2011
– Beiträge von anthroposophischen Pädagog*innen über die geschichtliche Entwicklung, die anthropologischen Grundlagen, die Praxisformen und die für Außenstehende eher ungewöhnlichen Spezifika der frühkindlichen Erziehung in Waldorfkindergärten.
Waldorfpädagogik – eine Bestandsaufnahme. Erziehungswissenschaftliche Studien, hg. v. Dirk Rohde. Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2021
– Dokumentation einer Vorlesungsreihe an der Universität Marburg mit programmatischen, bildungshistorischen historischen und empirischen Beiträgen mit dem Fokus auf der Waldorfschule.
Waldorfpädagogik in Praxis und Ausbildung: zwischen Tradition und notwendigen Reformen, hg. v. Dirk Randoll / Marcelo de Veiga, Wiesbaden: Springer VS 2013
– Analyse vor allem der Potentiale, aber auch der Reformbedarfe der Waldorfpädagogik als Schulform angesichts veränderter gesellschaftlicher Herausforderungen aus überwiegend anthroposophischer Binnenperspektive.
Waldorfpädagogik kontrovers. Ein Reader, hg. v. Volker Frielingsdorf, Weinheim / Basel: Beltz Juventa 2012
– Zusammenstellung von Quellentexten zur Waldorfpädagogik – erschienen zwischen 1979 und 2007 – von Vertreter*innen affirmativ-anthroposophischer bis kritisch-opponierender Standpunkte.
Wiener Dialoge: Der österreichische Weg der Waldorfpädagogik, hg. v. Elisabeth Gergeley / Tobias Richter, Wie n/ Köln: Böhlau Verlag 2011
– Dialogisch-anekdotische wie historische Darstellung der Entwicklung der Waldorfpädagogik in Wien und Österreich durch Zeitzeug*innen und Protagonist*innen der Waldorfschulbewegung.

Hartmut Traub

Wissenschaftstheorie

Die im Folgenden genannten Arbeiten repräsentieren exemplarische Ausschnitte aus dem weiten Spektrum literarischer Produktionen zu Steiners wissenschaftstheoretischem Denken. In dieser Diskussion ging es von Anfang an (Bloch/Krakauer) auch um die Frage nach dem Status von Steiners Arbeiten zur Anthroposophie im Vergleich mit den Standards akademischer Wissenschaft. Kritische Stimmen, die hier ein Kompatibilitätsproblem sehen, wären etwa die von Krakauer, Scherer, Ullrich und Zander. Eher wohlwollend problematisierend sind die Arbeiten von Heusser, Majorek, Ziegler und Schieren. Eine dritte Kategorie von Arbeiten, die von Sünner, Kaiser und Kiersch, befasst sich mit dem Problem einer differenzierenden Hermeneutik im Umgang mit dem unterschiedlichen Anspruchsniveau der Arbeiten Steiners. Als Vorstufe hierzu lässt sich die für die Theosophie offene und zugleich gegenüber der akademischen Philosophie skeptisch eingestellte Position Ernst Blochs positionieren. Schließlich behandeln die Texte von Sijmons, Clement, Tazer-Myers und Traub die Diskussion um Steiners Denken im ideengeschichtlichen Kontext seines spezifisch erkenntnistheoretischen und philosophischen Weltbildes als Grundlage für die Entwicklung der Anthroposophie und als Orientierung ihres Selbstverständnisses.

Bloch, Ernst: Geist der Utopie Erste Fassung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, 238–243
– Kontrastierende Darstellung der „modernen Philosophen“, von denen man „nichts oder fast nichts lernen könne“, gegenüber Steiner, „der Einzige in diesen Tagen [zu Beginn des 20. Jahrhunderts], der das alte theosophische Erbgut wieder lebendig zu machen weiß“ (ebd., 239).

Clement, Christian: Zur Literatur und Rezeptionsgeschichte der philosophischen Werke Steiners, in: Rudolf Steiner Schriften. Kritische Ausgabe. Bd. 2 (Philosophische Schriften), hg. v. dems., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2018, CXXV–CXXXI

— Einleitung, in: Rudolf Steiner Schriften. Kritische Ausgabe. Bd. 2 (Philosophische Schriften), hg. v. dems., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2018, IX–CXXXI
– Darstellung und Erörterung der Einflussgrößen der Philosophie- und Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts und deren Rezeption durch Steiner. Diskussion des Zusammenhangs zwischen den philosophischen Frühschriften und deren Bezug zur Anthroposophie. Dokumentation der Rezeptionsgeschichte von Steiners philosophischen Schriften.

— Einleitung in: Rudolf Steiner Schriften. Kritische Ausgabe. Bd. 8.2 (Schriften zur Anthropogenese und Kosmogonie), hg. v. dems., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2018, IX–CCI
– Entwicklungsgeschichtlicher und systematischer Überblick über Herkunft, Einflüsse und „Metamorphosen“ Steiner’schen Denkens von seinen naturwissenschaftlichen und philosophischen Ursprüngen, über die theosophischen Einflüsse bis zur Entfaltung der eigenen Lehre.

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-029

Hahn, Gerhard: Freiheit der Philosophie. Eine Fundamentalkritik der Anthroposophie. Göttingen: Licet 1995.
– Kritik der Philosophie der Freiheit als Orientierungsschrift für die Anthroposophie durch den Nachweis der Unvereinbarkeit grundlegender Prinzipien und der Inkonsistenz ihres systematischen Anspruchs.

Heusser, Peter: Anthroposophie und Wissenschaft. Eine Einführung, Dornach: Verlag am Goetheaneum 2016
– Erörterung von Beiträgen der Anthroposophie zu gegenwärtigen Diskussionen in Erkenntnistheorie, Natur- und Geisteswissenschaften. Schwerpunkt ist die ideengeschichtliche Genese der Anthroposophie aus der Anthropologie und der Umschlag der Anthroposophie in empirische Geisteswissenschaft, die ihren Ausdruck in der anthroposophischen Medizin gefunden hat.

— Rudolf Steiner. Seine Bedeutung für Wissenschaft und Leben heute, hg. v. Johannes Weinzirl / Peter Heusser, Stuttgart: Schattauer 2013
– Apologetische Schlaglichter auf Themen gegenwärtiger Anthroposophie-Forschung. Eine Auseinandersetzung mit kritischer Steiner- und Anthroposophie-Forschung findet nicht oder wenn, dann apologetisch bis polemisch statt.

Kaiser, Ulrich: Der Erzähler Rudolf Steiner. Studien zur Hermeneutik der Anthroposophie, Frankfurt: info3 2020
– Origineller hermeneutischer Zugang zur Anthroposophie und zu Steiner als Erzähler. Die These der Anthroposophie als Erzählung relativiert die konträren Interpretationstypen apologetischer respektive ablehnender Rezeptionstradition.

Kiersch, Johannes: Fruchtbare Kritik, in: Waldorfschule und Anthroposophie (= Flensburger Hefte 15), Flensburg 1987, 79–85
– Plädoyer für die Sinnhaftigkeit einer Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem, populärem und metaphorischem Denken und Sprechen in Steiners Werken.

Krakauer, Siegfried: Das Ornament der Masse, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017, 109f.
– Kritik der Anthroposophie als (Irr-)Weg zu „neuer Seelenheimat" angesichts der Krise zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Von Krakauer liegen weitere Publikationen zu Steiner und zur Anthroposophie vor, etwa: Anthroposophie und Wissenschaft (= Kracauer Werke 5.1), Berlin: Suhrkamp 2011. 256–265.

Majorek, Marek B.: Objektivität: ein Erkenntnisideal auf dem Prüfstand. Rudolf Steiners Geisteswissenschaft als ein Ausweg aus der Sackgasse, Basel: Francke 2002
– Erarbeitung der „Objektivität" als Kernbegriff modernen Wissenschaftsverständnisses und Versuch einer Lösung der Probleme des Objektivismus durch den Nachweis der Diskussionswürdigkeit von Steiners Denkwegen.

Sebastini, André: Anthroposophie. Eine kurze Kritik, Aschaffenburg: Alibri 2019
– Auf der Grundlage der für Wissenschaftlichkeit anerkannten Prinzipien der intersubjektiven und empirischen Überprüfbarkeit von insbesondere naturwissenschaftlichen Thesen wird der Anspruch der Anthroposophie als Wissenschaft zurückgewiesen.

Scherer, Georg: Anthroposophie als Weltanschauung, in: Anthroposophie und Waldorfpädagogik. Information und Kritik, hg. v. Franz Josef Krämer u.a., Annweiler: Plöger 1987, 9–126
– Die bisher einzige von einem ordentlichen Professor der Philosophie verfasste kritische Darstellung von Steiners anthroposophischem Gesamtwerk. Interessant ihr katholisch-theologischer Hintergrund.

Schieren, Jost (Hg.): Die philosophischen Quellen der Anthroposophie, Frankfurt a. M.: info3 2022

– Ideengeschichtliche Kontextualisierung von Steiners philosophischem Denkansatz in der Auseinandersetzung mit den in seinen Werken aufgerufenen und für sein Denken maßgeblichen philosophischen Positionen und methodologischen Forschungsansätzen.

Sijmons, Jaap: Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners, Basel: Schwabe 2008

– Analyse zur Herkunft und Umgestaltung von Steiners philosophischem Weltbild. Herausarbeitung eines an Goethe orientierten naturwissenschaftlichen Methodenbegriffs. Steiners Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus sowie die daraus gewonnene Prägung einer phänomenologischen und dialektischen Erkenntnistheorie mit klaren anthropologischen oder existenzialistischen Implikationen.

Sloterdijk, Peter: Peter Sloterdijk im Gespräch über Rudolf Steiner. Eröffnung der Ausstellung Rudolf Steiner: Die Alchemie des Alltags. Vitra Design Museum. Weil am Rhein. https://www.YouTube.com 14.10.2011 (11.04.2020)

– Betonung von Steiner als dem „größten mündlichen Philosophen des Jahrhunderts“. Der Hinweis auf das Buch: Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, ist im Zusammenhang mit Steiner insbesondere wegen der Kapitel „Zur anthropotechnischen Wende“ und „Zehn Typen von Lehrern“ bedeutsam. Ebd., 9–33 und 432–466.

Sünner, Rüdiger: Anthroposophie als neue Mythologie, in: Geistforschung oder Mythenbildung. info3, Heft Februar 2012, Frankfurt a. M.: info3, 17–22

– Agnostischer Deutungsansatz zu Steiners „Mythologemen“ im Sinne imaginativer Anregungen und als Gegengewicht zum materialistischen Zeitgeist. Steiner wird weniger als Hellseher, sondern vielmehr als Poet, Erzähler und Mythendichter verstanden.

Tazer-Myers, Edward E.: Rudolf Steiners theory of cognition: a key to his spiritual scientific Weltanschauung (Dissertation), Ann Arbor (USA): ProQuest LLC 2020.

– Analyse der ideengeschichtlichen Genese von Steiners Erkenntnistheorie und deren Bedeutung für die anthroposophische Geisteswissenschaft. Mit Ausblicken in die Geschichte der Hermetik.

Traub, Hartmut: Philosophie und Anthroposophie. Rudolf Steiners philosophische Weltanschauung. Grundlegung und Kritik, Stuttgart: Kohlhammer 2011

– Analyse und Kritik von Steiners philosophischen Schriften. Begründung seines wissenschaftlichen, philosophischen und anthroposophischen Denkens aus der Auseinandersetzung mit der klassischen deutschen Philosophie und von ihr beeinflussten Denkern. Besondere Bedeutung wird Johann Gottlieb und Immanuel Herrmann Fichte zugewiesen und die Goethes und der Theosophie relativiert.

— Wissenschaft, Mythos und andere unproduktive Etikettierungen. Plädoyer für eine Wendung auf Sachfragen, in: Waldorfblog – Kritik der Anthroposophie. https://waldorfblog.wordpress.com 10. August 2016 (11.04.2020)

– Der Text ist Ausgangspunkt für die in diesem Band vorgelegte systematisierende Erörterung zur Typologie von Steiner-Texten.

Ullrich, Heiner: Anthroposophie im kritischen Diskurs der Wissenschaften, in: ders.: Waldorfpädagogik. Eine kritische Einführung, Weinheim/Basel: Beltz 2015, 126–148

– Kritik an der Anthroposophie als Rückfall hinter die mit Kant gewonnene Basis moderner Erkenntnistheorie und deren Orientierung an empirischer und rationaler Evidenz.

Zander, Helmut: Wissenschaft, in: ders.: Anthroposophie in Deutschland. Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 859–895

– Rekonstruktion der ideengeschichtlichen Genese des Steiner'schen Denkens aus philosophischen, spiritistischen, theosophischen und naturwissenschaftlichen Strömungen des 19. Jahrhunderts und deren Amalgamierung zu einem spezifisch theosophisch-anthroposophischen Wissenschaftsverständnis. Wie Ullrich argumentiert auch Zander mit der Unvereinbarkeit dieses Wissenschaftsbegriffs mit den Standards moderner Wissenschaft.

— Esoterische Wissenschaft um 1900 ‚Pseudowissenschaft' als Produkt ehemals ‚hochkultureller' Praxis, in: Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. Dirk Rupnow u.a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, 77–99
– Diskussion der Unvereinbarkeitsthese an den Topoi *old and new science*.

— Weltanschauung – Religion – Wissenschaft, in: ders.: Die Anthroposophie. Rudolf Steiners Ideen zwischen Esoterik, Weleda, Demeter und Waldorfpädagogik, Paderborn: Schöningh 2019, 271–275
– Quintessenz der Zander'schen Kritik am theosophisch-anthroposophischen Wissenschaftsverständnis.

Ziegler, Renatus: Wissenschaftsphilosophie, Naturalismus und übersinnliche Erkenntnis. Teil I: Analyse und Konsequenzen, in: Research on Steiner Education (RoSE) 5/2014, Nr. 1, 1–25. https://www.rosejourn.com (11.04.2020)
– Untersuchung der Frage nach der Vereinbarkeit anthroposophischer Erkenntnis- und Wissenstheorie mit denen wissenschaftlich etablierter Erkenntnistheorien auf der Grundlage der jeweiligen metaphysischen und wissenschaftsmethodologischen Annahmen, mit dem Ergebnis von Unterschieden und Gemeinsamkeiten hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Prämissen und Postulate.

Register

Open Access. © 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.1515/9783110775914-030